IZPP INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

IZPP 1/2009_Themenschwerpunkt „Gut und Böse"

Inhaltsverzeichnis


INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Vorwort der Herausgeber

Philosophie, Psychologie, Psychosomatik und Medizin

Für das Verständnis der Zusammenhänge zwischen der philosophischen und der psychologischen Disziplin sei daran erinnert, dass sich die Psychologie als eigenständige Wissenschaft gegen Ende des 19. Jahrhunderts etabliert hat, wobei sich der Kernbereich der Trennungsgeschichte von Psychologie und Philosophie für den deutschen Sprachraum im Zeitraum 1879 bis 1921 ansiedeln lässt. Dass Philosophie und Psychologie einmal in einem Fakultätsverband vereinigt und die Psychologie zuvor als Teildisziplin der Philosophie galt, ist nicht nur von historischem Interesse. Bis heute beziehen sich die ideellen Ausrichtungen der beiden Disziplinen auf diese Ursprünge. Zudem bestehen nach wie vor erhebliche interdisziplinäre Schnittmengen, die im akademischen Lehralltag allzu leicht übersehen werden.

Im Hintergrund dieser historischen Entwicklung steht zumeist die These von der Emanzipation der Psychologie, die besagt, dass sich die Psychologie aufgrund einer innovativen (natur-)wissenschaftlichen Orientierung von ihrer „Mutterdisziplin Philosophie“ lösen und als eigenständige Erfahrungswissenschaft etablieren konnte. Setzt man der These von der Emanzipation der Psychologie den Begriff der „Ausdifferenzierung“ (Schmidt 1995) entgegen, so zeigt sich, dass dieser Trennungsprozess durchaus nicht einseitig war: „Ein Trend führt die Psychologie dahin, durch die Elaborierung neuer Forschungsmethoden, die zunächst aus der Sinnenphysiologie übernommen wurden, eine Absetzung einzuleiten von der als ‚spekulativ‘ abqualifizierten Philosophie […] Die Philosophie ihrerseits gerät mit der Ausgrenzung der nunmehr forschungswissenschaftlich operierenden Psychologie in eine Gegenbewegung, indem sie sich von ihrem ‚Psychologismus‘ zu distanzieren beginnt. Diese entgegengesetzte Bewegungsrichtung beginnt mit den antiszientistischen Positionen des aufblühenden Neukantianismus und wird wirksam dann durch Husserls Psychologismus-Kritik, die als expliziter Antipsychologismus gegen alle Formen von Szientismus […] gerichtet ist. Sie äußert sich in einer […] Abstoßung der nunmehr forschungsempirisch operierenden Psychologie durch die Philosophie“ (Schmidt 1995, 11). Zwar zeichnete sich Mitte der 1980er Jahre ein kurzes Wiederaufleben des Dialoges ab, insofern gerade innerhalb der Psychologie die Bedeutung geisteswissenschaftlicher Ansätze und Methoden erkannt und angemahnt wurde. Doch zeigt sich gegenwärtig, dass gerade der grundlegenden Frage, warum sich das heutige Verhältnis von Philosophie und Psychologie wesentlich in „Begriffen gegenseitiger Nicht-Beachtung“ (Schmidt 1995, 9) beschreiben lässt, in der akademischen Ausbildung von Philosophinnen/Philosophen und Psychologinnen/Psychologen nur untergeordnete Bedeutung beigemessen wird.

Wird im akademischen Betrieb nun doch der Ruf nach Grundlagenforschung bei Gelegenheit laut, so überlässt man von Seiten der Philosophie die Umsetzung wissenschaftstheoretischer Untersuchungen hinsichtlich der philosophischen Voraussetzungen, die auch die empirische Methodologie der Psychologie bestimmen, scheinbar lieber den „Philosophischen Praxen“, die ihr Dasein allerdings zumeist abseits des akademischen und klinisch-therapeutischen Geschehens fristen.

Das Aufkommen solcher „Philosophischen Praxen“ jedoch ist eine bemerkenswerte Angelegenheit. Gewiss können sie kaum als Beleg dafür gelten, dass klinisch-therapeutische Einrichtungen der Bewältigung der

Anforderungen, die die moderne Gesellschaft an den Einzelnen stellt, nicht länger gerecht zu werden vermögen. Bedeutender ist wohl, dass die Themen der Lebensorientierung und des Sinns, der Beziehung zu anderen Menschen und der Entscheidung in wichtigen Angelegenheiten auch im akademischen Geschehen innerhalb der Psychologie als das wahrgenommen werden sollten, was sie ursprünglich sind: als Fragen, die auch und nicht zuletzt der philosophischen Bemühung würdig sind.

Die Forderung, hinter die Kulissen psychologischer Theoriebildung zu schauen und die philosophischen Voraussetzungen zu erheben, von denen das Menschenbild, aber auch die empirischen Methoden bestimmt werden, wird dabei allerdings meist nicht von Seiten der Philosophie, sondern maßgeblich von Seiten der Psychologie erhoben. Hier kommt insbesondere der Religionspsychologie eine größere Bedeutung zu (Heine 2005; Utsch 1998). Diese bezieht sich in neueren innovativen Ansätzen auf die unter Metaphysik- und Theologieverdacht getretenen Formen „klassischer“ Religionsphänomenologie, deren Wurzeln vor allem in psychologisch-anthropologischer Deutung auf Kants transzendentalphilosophische Betrachtungsweise zurückführen sind (Murken u. Namini 2007). Sie fordert dazu auf, diesen frühen religionsphänomenologischen Ansätzen im Rahmen religionswissenschaftlicher Analysen zumindest „Gehör zu schenken“ (Kippenberg u. v. Stuckrad 2003). So vielversprechend diese Ansätze für einen Dialog beider Disziplinen auch sein mögen, allgemein beschränkt sich die Perspektive einer Zusammenarbeit mit der Philosophie gerade in der Religionswissenschaft auf eine Zusammenarbeit mit der analytischen Philosophie und „eröffnet sich im gemeinsamen Bemühen um die Erarbeitung einer formalen Wissenschaftssprache auf der Grundlage klarer methodologischer Standards und Verfahrensweisen“ (Hock 2008, 9).

Unabhängig von den geschilderten Entwicklungen in der Philosophie kam der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Begriff „Psyche“ etwa zur selben Zeit auch innerhalb der Medizin eine besondere Bedeutung zu. Wenngleich sich die Ausarbeitung von Krankheitsmodellen in der Medizin schon immer auch auf die jeweiligen Menschen- und Weltbilder auswirkte und ärztliches Handeln umgekehrt auch Ausdruck vorherrschender Geisteshaltungen war, so prägten die zunehmenden naturwissenschaftlichen Erkenntnisse im 19.Jahrhundert doch auch die medizinischen Vorstellungen von Krankheit und Gesundheit. Vor diesem Hintergrund ist auch die Herausbildung des Fachgebietes „Psychiatrie“ innerhalb der Medizin zu interpretieren, da das naturwissenschaftliche Verständnis schwere psychische Störungen nun als Krankheit verstand und dementsprechend nach angemessenen Behandlungsmethoden verlangte. Die bald einsetzende Auseinandersetzung zwischen eher metaphysisch verankerten „Psychikern“ und naturwissenschaftlich orientierten „Somatikern“ in der frühen Zeit der Psychiatrie zeigt, dass sich parallel zu den beschriebenen Entwicklungen in der Philosophie auch innerhalb der Medizin scheinbar unvereinbare Haltungen gegenüber dem Phänomen des Seelischen entwickelten. Der Begriff „Psychosomatik“ wird auf den Psychiater Johann Christian Heinroth (1773–1843) zurückgeführt, dessen Krankheitsmodell somatische, lebensgeschichtliche und soziale Faktoren berücksichtigte, dabei aber auch moralischen Aspekten eine außerordentliche Bedeutung einräumte. Demgegenüber gelangte der Psychiater Wilhelm Griesinger (1817–1868) als bedeutender Vertreter der Somatiker etwa zur selben Zeit zu größerer Bekanntheit, indem er „Geisteskrankheiten“ explizit als „Gehirnkrankheiten“ verstand und so die biomedizinische Dimension des Fachgebiets Psychiatrie in den Vordergrund stellte. Die theoretischen Grundannahmen von „Psychikern“ und „Somatikern“ lassen sich trotz aller Ausdifferenzierungen und Korrekturen auch noch im aktuellen Diskurs zu Fragen der „Biologie des Geistes“ als polare Standpunkte wiederfinden.

Anhand dieser skizzierten Entwicklungen wird deutlich, wie groß die nicht nur historischen Schnittmengen zwischen Philosophie, Medizin, Psychologie und Psychosomatik sind. Die Entwicklung „Philosophischer

Praxen“ einerseits und die Etablierung von Lehrstühlen für Ethik in der Medizin andererseits sind nur zwei randläufige Beispiele dafür, von welcher Bedeutung nicht nur die interdisziplinäre Vernetzung, sondern auch die Verbindung von Theoriebildung und praktischer Tätigkeit für die Entwicklung der genannten Disziplinen ist.
In dieser Verbindung liegt das Kernanliegen der IZPP begründet, deren Erstausgabe wir heute vorlegen.

Zum Themenschwerpunkt dieser Ausgabe

Wissenschaftliche Fakultäten zeichnen sich unter anderem durch eine eigene Fachsprache mit den ihnen eigenen Begrifflichkeiten aus. In den Wissenschaften vom Menschen stellt sich aber darüber hinaus die Frage, ob und wie die jeweilige Fachsprachen die allgemeinsprachliche Semantik aufgreifen und abbilden können. Schließlich drücken sich in den allgemeinsprachlichen Begriffen ja innere Bilder aus, deren große Bedeutung für unser psychisches Empfinden unübersehbar ist.
Um dieses Spannungsfeld aufzugreifen, haben wir für die erste Ausgabe unserer Zeitschrift bewusst den Schwerpunkt „Gut und Böse“ gewählt:

Wie nämlich wird man in unseren Disziplinen solchen Begriffen gerecht, die sich eben nicht als Fachausdrücke oder auch wissenschaftsübergreifende Begriffe verstehen lassen, aber dennoch das Alltagsverständnis der meisten Menschen zutiefst bestimmen? Die Psychologen, aber auch die Soziologen, scheinen für dieses Problem ein Patentrezept parat zu haben: Man widmet dem Begriff des „Bösen“ in Fachlexika einfach keinen Artikel mehr. Stattdessen spricht man lieber von „Tyrannei“, von „Diktatur“, von „Ausbeutung“ oder auf psychologischer Ebene von „Aggression“. Für das „Gute“ hingegen hat man weniger gute sprachliche Ausdifferenzierungen geschöpft: Es scheint auch in seinen Nuancen tatsächlich nicht mehr erwähnenswert zu sein. So könnte fast der Eindruck entstehen, als gebe es für die Begriffe „Gut“ und „Böse“ keine Notwendigkeit mehr. Unter moralisch-ethischen Gesichtspunkten erscheint dies jedoch bedenklich, und in Hinsicht auf die begriffliche Semantik stellt sich die Frage, ob „das Böse“ tatsächlich durch Begriffe wie „Aggression“ etc. in einer Weise ersetzt werden kann, die dem allgemeinen Sprachgebrauch wie auch der inneren Welt des Einzelnen gerecht wird (Kruhöffer 2002).

Daher haben wir uns als Herausgeber der IZPP bewusst nicht etwa für das Thema „Aggression“, sondern für das Thema „Gut und Böse“ entschieden. Die Beiträge der Autoren zeigen unseres Erachtens, dass gerade dieses Thema geeignet erscheint, die Grundlagen der verschiedenen Disziplinen auf ihre jeweiligen Quellen, Möglichkeiten und Grenzen hin auszuloten. Die verschiedenen Beiträge erschließen mal vor eher theoretischem, mal vor eher praktischem Hintergrund von ihrem jeweiligen Standpunkt aus jenen Horizont, aus dem heraus „das Gute“ und „das Böse“ als solches begriffen – oder aber eben nicht begriffen werden kann. Ergänzt werden diese verschiedenen Ansätze durch ein assoziativ-künstlerisches Projekt, dessen experimenteller Charakter mit dem Anspruch der Erstausgabe einer neuen Zeitschrift korrespondiert.

Nicht zuletzt verbinden wir mit der Auswahl des Themas und der Beiträge, dass sich für den Leser, Wissenschaftler und praktisch therapeutisch Tätigen aus der Verschmelzung vermeintlich fachspezifischer Horizonte die Aufforderung ergibt, nicht nur „Gut“ und „Böse“, sondern auch den eigenen Standpunkt neu zu denken.

Wolfgang Eirund und Joachim Heil
Im Dezember 2009

Literatur

Heine, Susanne: *Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005

Hock, Klaus: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008

Kippenberg, Hans G. u. von Stuckrad, Kocku: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: Beck, 2003

Kruhöffer, Bettina: *Reflexionen über ‚das Böse'. Sprachliche Differenzierungen in Auseinandersetzung mit der Theologie Wolfhart Pannenbergs*. Münster/Hamburg/Berlin u.a: Lit, 2002

Murken, Sebastian u. Namini, Sussan: *Himmlische Dienstleister. Religionspsychologische Überlegungen zur Renaissance der Engel*. EZW-Texte 196 (2007)

Schmidt, Nicole D.: *Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1995

Utsch, Michael: *Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick*. Stuttgart: Kohlhammer, 1998

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Über das gestalterische Konzept der IZPP

Mone Schliephack

Die Gestaltung versucht das Spannungsfeld zu visualisieren, das die interdisziplinäre und inspirierende Begegnung dieser beiden Fachgebiete ausmacht.
Im Kopf der Zeitschrift wird Transparenz als bildnerische Metapher eingesetzt für die vielschichtige Intention zur Transparenz, die das Projekt IZPP kennzeichnet: gemeint ist die Transparenz des Austauschs zwischen beiden Fachgebieten sowie ihren Grenzgebieten, die Transparenz zwischen Theorie und Praxis, zwischen Gedachtem und Erfahrenem, zwischen historischen Bezügen und modernen Forschungserkenntnissen, genauso die Transparenz zwischen Fachleserschaft und allen anderen interessierten Lesern.
Letztlich ist damit auch eine Anspielung auf die Transparenz gewollt, die dem offen zugänglichen Internetforum gemäß ist, in diesem Fall fachliche Auseinandersetzungen, Diskurse und Darstellungen von Positionen nicht elitär behandeln zu wollen.

Das Logo der IZPP ist ein leicht modifiziertes ϕ, das „Phi“, ein Buchstabe aus dem griechischen Alphabet. Es bezeichnet u.A. in der Mathematik die irrationale Zahl, die den goldenen Schnitt definiert. In der Kunst beschreibt der goldene Schnitt die aus der individuellen Form hervorgehende Proportion als Inbegriff von Harmonie – und nicht etwa die abzumessende Mitte. Damit ist eine Harmonie und Schönheit gemeint, die aus sich selbst ihre Rechtfertigung erhält, aus der Subjektivität. In diesem Aspekt erscheint ein Bezug zum Seelischen, das sich selbst nur subjektiv wahrnehmen kann.

Die Gegensätzlichkeit der beiden Formen Kreis und Linie sind wesentlich für das Logo. Der Kreis steht hier für das Integrative, das Vereinende und Vereinte, für das Ganze, auf das sich Teile, auch gegensätzliche, ausrichten. Die Linie verläuft senkrecht, bildnerisch interpretiert damit zwischen den Polen des Konkreten und der Abstraktion. Diese den Kreis halbierende Linie lässt das Spiel des Einen mit der Dualität entstehen – ein schönes Bild für die beiden Fachrichtungen, die sich in diesem Forum als zwei gleichberechtigte aber unterschiedliche Perspektiven zu gemeinsamen Fragestellungen austauschen.

Zur Autorin:
Mone Schliephack, Diplom-Designerin, Gestaltung der IZPP,
Kontakt: mail@mone-schliephack.de


IZPP[Φ] INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Wie reden wir über das Böse?
Eine Einführung aus philosophischer Perspektive

Joachim Heil

Zusammenfassung

Ausgehend von vier einschlägigen Denkern der abendländischen Denkgeschichte gibt der Artikel eine Einführung aus philosophischer Perspektive in unser wissenschaftliches Reden über das Böse. Jeder der vier Denker nähert sich dabei dem Bösen aus einem ganz bestimmten Verstehenshorizont heraus. Bildet diesen Horizont bei Augustinus unser Verhältnis zu Gott als dem letzten Grund und der ursprünglichen Wahrheit allen Seins, so bei Immanuel Kant die transzendentale Freiheit, deren Gesetz er das moralische Gesetz nennt. Bei Nietzsche bildet dieser letzte, nicht weiter hintergehbare Horizont das Leben. Bei Sigmund Freud dagegen ist es die Entwicklungsgeschichte der Kultur bzw. der Zivilisation aus der heraus das Böse als solches begriffen werden kann. Im Hintergrund der jeweiligen, im Artikel gegebenen Analysen steht dabei die Frage, welches die innere Haltung des Menschen ist, von der aus jene „Stummheit" ihren Ausgang nimmt, die Hannah Arendt als das spezifisch Böse der Gewalt herausstellte.

Schlüsselwörter

Aggression, Inneres Wort, moralisches Gesetz, Terror, Verhaltensphysiologe, Wille zur Macht

Abstract

How do we talk about the evil? – An introduction from a philosophical perspective

Proceeding from four relevant thinkers of western intellectual history, the article gives an introduction from a philosophical perspective to the way scholars talk about *evil*. Each of the four thinkers approaches evil from a particular horizon of understanding. Whereas for Augustine it is *our relationship to God*, as the last reason and the original truth of all Being, which forms this horizon, Immanuel Kant sees it in *transcendental freedom,* the law of which he calls the moral law. Nietzsche regards this last horizon beyond which our thoughts cannot pass as *life*. For Sigmund Freud, however it is the history of the development of culture or civilisation in which evil as such can be understood. Behind each of the analyses given in the article stands the question of which is a person's inner position in which there originates that "muteness" that Hannah Arends highlights as the specific *evil* of violence.

Keywords

aggression, Inner word, Moral law, Physiology of behaviour, terror, Will to power

1 Einleitung: „Das radikal Böse"

Im Gegensatz zu dem in unseren alltagssprachlichen Urteilen fast schon inflationären Gebrauch des Wortes ‚gut' pflegen wir in unserer alltäglichen Verständigung mit den Begriffen ‚böse' und ‚das Böse' einen eher vorsichtigen Umgang. Wir zögern, einen Menschen als schlechthin ‚böse' zu bezeichnen, selbst wenn uns der

‚böse' Ausgang seiner Taten klar vor Augen steht. Was uns dabei nicht nur im alltagssprachlichen Umfeld, sondern auch in der juristischen Praxis zurückhält, allein auf das tatsächlich Angerichtete zu schauen, „das ist die gute humanistische und aufklärerische Tradition, Menschen gerade dahingehend ernst zu nehmen, dass man sie fragt ‚Warum hast Du dies getan?'" (Nida-Rümelin 2008, 60).

In der Rechtsprechung gelten gerade solche Verbrechen als heimtückisch, die kalkulliert und aus Böswilligkeit begangen werden. Nach Hannah Arendts Meinung aber fehlten beide Aspekte der Absicht häufig bei denen, die im nationalsozialistischen Terror das tägliche Tötungswerk vollzogen.[1] H. Arendt meinte deshalb, das Gericht hätte an Eichmann folgende Worte richten sollen: „‚Uns gehen hier nur ihre wirklichen Handlungen etwas an, und weder die möglicherweise verbrecherische Natur Ihres Innenlebens und Ihrer Motive noch die möglicherweise verbrecherischen Neigungen Ihrer Umgebung'" (Arendt 1963/1978, 328–329; vgl. hierzu auch Neiman 2004, 404).

Sind also die subjektiven Motive, die hinter einer willentlichen Handlung stehen, nicht weit weniger wichtig, als man gemeinhin glaubt? Wird einen die Welt nicht gerade für das verantwortlich machen, was man tut? „Denn nicht das, was man beabsichtigt, sondern das, was man tut, wirkt sich auf die Welt aus" (Neiman 2008, 47). Entsprechend sei eben „Schuld keine Frage der subjektiven Einstellung, sondern der objektiven Fakten" (Neiman 2008, 49).

Doch nicht nur in Auschwitz, sondern auch am 11. September 2001 in New York, am 11. März 2004 in Madrid und am 7. Juli 2005 in London „geschah das Unfassbare", dem man den Namen „Das radikal Böse" gab (Horster 2008, 7). Dieses ‚radikal Böse' deutet Detlef Horster im Anschluss an Peter Fuchs (2008) „als einen gewaltsamen Abbruch der Kommunikation" (Horster 2008, 11), wobei dies durchaus dem entspricht, was für H. Arendt das radikal Böse ausmacht: „Das spezifisch Böse der Gewalt ist ihre Stummheit" (Arendt 2002, 345). Das Böse besteht gemäß H. Arendt – wie Wolfgang Heuer (2008) deutlich zeigt – in der Verweigerung der Pluralität, des Sozialen und der Verständigung zwischen den Menschen.
Die neuen und bedenkenswerten Überlegungen zum ‚radikal Bösen' gehen für D. Horster in die Richtung, „*das radikal Böse als die vollständige Außerkraftsetzung der Moral zu interpretieren, die an ihre Stelle eine gänzlich neue Ordnung setzt*, in der eine Ideologie oder Religion an ihre Stelle tritt" (Horster 2008, 12). Dabei seien zwar „viele der Überlegungen zum radikal Bösen … Ausdruck von Hilflosigkeit … Doch diese Terrorakte haben uns gezwungen, genauer hinzusehen" (Horster 2008, 9), und – *das Böse neu zu denken*. Der Ort aber, an dem das Böse neu gedacht wird, oder besser: neu gedacht werden sollte, ist nicht zuletzt die Wissenschaft, d.h. insbesondere all jene Wissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen.

Doch kommt man dabei wirklich „dem Bösen näher, wenn man die subjektive Einstellung und den Willen, eine Tat zu begehen, aus dem Spiel lässt?" (Horster 2008, 9).

Entscheiden wir uns also dafür, diese subjektive Einstellung und den Willen nicht aus dem Blick zu verlieren, wie lässt sich ‚das Böse' dann ergründen?

„Ich untersuchte, *woher* das Böse stammt", schreibt Augustinus, „aber ich untersuchte schlecht und sah nicht das Böse in meiner Untersuchung" (Conf. VII 5, 7)[2]. Unsere Untersuchungen zum ‚Bösen' sollten also nicht darauf hinauslaufen, ihm einen wie auch immer gearteten ‚objektiven' Grund abzuringen. Sie sollten vielmehr – ausgehend von unserem Reden über das Böse – zu jener innersten Haltung vorzudringen suchen, von der die

‚Stummheit‘ ihren Ausgang nimmt. Dabei sollte uns das Bewusstsein leiten, dass Tradition und Überlieferung ihren wahren Sinn nicht im beharrlichen Festhalten am Hergebrachten bewähren, „sondern darin, daß sie einen erfahrenen und beständigen Partner im Gespräch darstellen, das wir sind“ (Gadamer 1965/1999, 144–145).

2 Augustinus (354–430) oder Die Frage nach dem gelingenden Leben

Die Zurückweisung der Wirklichkeit als ungenügend für das geistige Streben des Menschen muss nicht notwendigerweise mit der Erfahrung des Übels und dem Leiden beginnen, wie sie auch nicht notwendigerweise in einer dogmatischen Weltüberwindungslehre enden muss, „sondern kann auch ihren Ausgang nehmen bei einer Glückserfahrung, für die es in der Welt zu eng wird“ (Safranski 1997, 49). Dreh- und Angelpunkt des frühen wie auch des späten augustinischen Denkens bildet dabei zunächst nicht die Frage nach ‚dem Bösen‘, sondern die Frage nach dem glückseligen, dem gelingenden, erfüllten Leben (vgl. de b. vita 4, 35; de civ. Dei XIX 1). Das Erstaunliche dabei ist für Augustinus die Tatsache, dass die Idee des glückseligen, des gelingenden Lebens all unserem Streben die Richtung weist, wir also trotz aller Krisen und Einbrüche auf die vollendete Glückseligkeit unseres Lebens hoffen, obwohl uns doch die empirische Erfahrung eines Besseren belehren müsste. Für ihn lässt sich diese Tatsache nur damit begründen, dass wir das glückselige Leben kennen, weil wir es immer schon erinnert haben (vgl. de lib. arb. II 9, 26; Conf. X 20, 29). Diese Erinnerung deutet Augustinus allerdings nicht im Sinne der platonischen Lehre einer Prä-Existenz der Seele (vgl. retract. II 8, 2), sondern sie eröffnet sich im Rahmen einer auf das Diesseits gerichteten Erinnerung, deren Prinzip nicht eine – modern gesprochen – ‚jenseitige‘, sondern eine ‚immanente Transzendenz‘ darstellt. In diesem Zusammenhang weist der delphische Imperativ ‚Erkenne Dich selbst!‘ für Augustinus keine monologische, sondern eine *dialogische* Struktur auf (vgl. Conf. X 1, 1). Dieser Imperativ ergeht als Aufforderung an das Denken, wenn desjenigen gedacht wird, was (gemäß Augustinus) das glückselige Leben ist: *Gott* (vgl. de lib. arb. II 16, 41). Die Umkehr nach innen und von dort ins Innerste führt dabei nicht in die rein kontemplative Innenschau, sondern eröffnet den Weg in die spirituelle Lebenspraxis. Augustinus geht es dabei weder um Weltflucht noch um die Sicherung logischer Wahrheit, wobei er eine solche logische Wahrheit durchaus kennt und sogar in seinen Überlegungen davon ausgeht (vgl. de lib. arb. II 8, 21ff; vgl. auch Flasch 2003, 58), sondern es geht ihm um den unbedingten Grund der Wahrheit und dessen „Gegenwärtigkeit in der Seele als den Ausgangspunkt unseres Wissens“ (Jaspers 1957/1995, 327).[3]

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem glückseligen Leben, die die Suche nach den Voraussetzungen des Erkennens wie auch die Fundierung des Wissens in der inneren Selbstgewissheit des Bewusstseins und die Analyse des inneren Zeitbewusstseins als integrale Momente aufweist, sind es nun dennoch auch die Fragen nach dem ‚Woher des Übels‘ (unde malum) und nach dem, was das Übel sei (quid sit malum), die in Augustins Auseinandersetzung mit der manichäischen Lehrmeinung virulent werden.[4]

Die manichäische Verwerfung alles Leiblichen und insbesondere der Sexualität, die dem eigentlichen Selbst des Menschen nur fremd seien und ihn im Reich der Finsternis gefangen halten, wird Augustinus nicht teilen. Vielmehr betont er die Einheit aus Leib und Seele als für den Menschen wesensbestimmend. Allerdings bildet für ihn der Leib dabei kein Konstituens von gleicher Bedeutung wie die Seele, sondern der Mensch ist die mit dem jeweiligen Ich identische, durch Substanzialität, Immaterialität und Unsterblichkeit ausgezeichnete individuelle Einzelseele, die einen sterblichen und irdischen Leib ‚in Gebrauch‘ hat. Bedeutung kommt dem über die körperlichen Sinne und Erfahrungen Vermittelten erst zu, indem die Vernunft (ratio) dieses von außen Vermittelte auf seine Erkenntnisbedeutung hin prüft, d.h. urteilt: „Wie zu einem vorsitzenden Richter […]

hatten die Sinne als die körperlichen Boten die Antworten des Himmels, der Erde und aller Dinge, die in ihnen sind, gemeldet, als sie sagten: ‚Wir sind nicht Gott'“ (Conf. X 6, 9). Lebenspraktisch formuliert: „Gehe nicht nach außen, kehre in dich selbst zurück. Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit“ (de vera rel. 39, 72). Doch der Geist kann „die Bilder der wahrgenommenen Dinge nicht mehr von sich unterscheiden …, auf daß er sich allein sähe“ (de trin. X 8, 11). „Die einen hielten so das Blut, die anderen das Gehirn, wieder andere das Herz …, für eins mit der Seele“ (de trin. X 7, 9).

Darin, dass der Geist sich selbst ausschließlich in den äußeren Dingen sucht, weil er sich nicht mehr vom Gedachten zu unterscheiden vermag, liegt der „schmähliche Irrtum“ (de trin. X 8, 11) und der eigentliche „Sündenfall des Denkens“ (Grätzel 2005, 63). Der Mensch begeht in dieser eigenwilligen Selbstabschließung der Seele gegen Gott – wie R. Safranski es bewusst modern formuliert – „Transzendenzverrat“. „Sünde ist nicht die einzelne moralische Verfehlung, sondern … die höhere Dummheit der Realitätstüchtigen“ (Safranski 1997, 59).

In seinen *Bekenntnissen* gesteht sich Augustinus rückblickend ein, was für ihn an der manichäischen Antwort auf die Frage nach dem Grund des Übels so anziehend gewesen sei: „Noch immer war ich nämlich der Ansicht, daß nicht wir es sind, die sündigen, sondern eine nicht weiter bekannte fremde Natur in uns“ (Conf. V 10, 18). Indem der Manichäismus hinsichtlich der Frage nach dem Grund des Bösen einen Dualismus von ‚Geist – Licht – Gutem‘ auf der einen und ‚Materie – Finsternis – Bösem‘ auf der anderen Seite propagiert und diesen Dualismus zu einem übergeschichtlichen, ontologischen Prinzip erhebt, welches selbst das Innere des Menschen aufspaltet, eignet ihm eine psychische Entlastungsfunktion. Diese Funktion besteht darin, dass der Mensch sich selbst zu ent-schuldigen vermag, um eine unbekannte Instanz anzuklagen: „Ich zog es … vor, … etwas Fremdem die Schuld anzulasten, das zwar in mir, jedoch nicht ich selbst war“ (Conf. V 10, 18). In der manichäischen Prinzipiendualistik wird das eigene Selbst und Handeln nicht in Verantwortlichkeit gelebt, sondern als Schicksal erlitten.[5] Innerhalb dieses – plakativ formuliert – radikalen *Schwarz-Weiß-Szenarios* kann es weder Freiheit noch Verantwortung für das eigene willentliche Tun geben.

Diesem Szenario hält Augustinus entgegen: „Die Sünde [ist] in einem solch hohen Maß ein freiwillig verübtes Übel, daß sie schlechterdings nicht Sünde wäre, wenn sie nicht freiwillig wäre … Man muß daher entweder verneinen, daß überhaupt eine Sünde begangen wird, oder einräumen, daß sie freiwillig begangen wird … Durch den Willen also sündigen wir; und da außer Zweifel steht, daß gesündigt wird, sehe ich freilich auch nicht, daß man bezweifeln dürfte, daß die Seelen einen freien Willen haben“ (de vera rel. 14, 27). Wird damit dem Übel sein ontologischer Status abgesprochen, es vielmehr als ‚Privation des Guten‘ – als ‚privatio boni‘, als Mangel von etwas, das sein soll bzw. als Perversion des allein guten Seins – erkannt (vgl. Fuhrer 2002, 105–120), so beweist gerade das Faktum des Übels die Wirklichkeit des freien Willens, aus der die Verantwortlichkeit für das eigene Tun resultiert. Das Übel ist nicht länger ontologisches Prinzip, sondern Produkt des freien menschlichen Willens.

Damit ist zwar der manichäische Dualismus zurückgewiesen, der späte Augustinus wird an diese Stelle allerdings – insbesondere angesichts der pelagianischen Lehren, die die Selbsterlösungsmöglichkeit und Selbsterlösungsfähigkeit des Menschen postulieren – einen methodischen Dualismus setzen: „Ich suchte, was die Sünde sei. Was ich fand war – nicht ein Wesen [substantia], sondern die Abkehr eines Willens von dir, Gott …, eines Willens, der sich zum Niederen herabkrümmt, der sein Innerstes nach außen wirft und sich dort aufbläht“ (Conf. VII 16, 22).

Nicht länger bezeugt die Faktizität des Übels für Augustinus nur die Freiheit des menschlichen Willens, sondern darüber hinaus vielmehr dessen niederträchtige Verderbtheit. Der Mensch hat zwar die Freiheit, das Gute zu wollen, aufgrund der ‚Erbsünde', die der späte Augustinus als eine Art ‚weitervererbte Willensschwäche' deutet (vgl. Schulte 1988), allerdings nicht gleichzeitig die Freiheit, das Gute aus eigener Kraft zu können und zu vollbringen. Allein die Gnade Gottes, der der Mensch allerdings frei zustimmen muss, vermag den Menschen zum glückseligen, zum gelingenden Leben zurückzuführen.[6]

Dennoch könnte, und daran hält auch der späte Augustinus fest, „nichts … Sünde sein oder rechtschaffen getan sein, … wenn der Mensch den freien Willen nicht hätte“ (de lib. arb. II 1, 3), weil – modern gesprochen – „erst durch die Freiheit personale Werte wie Verantwortlichkeit, sittlich rechtes Tun und Verdienstlichkeit möglich werden“ (Riesenhuber 1980, 673).

Wenn Augustinus sich rückblickend auf sein Lebenswerk eingesteht, er habe zwar zugunsten der freien Entscheidung des menschlichen Willens viel Mühe investiert, gesiegt aber habe Gottes Gnade (vgl. retract. II 1, 1), so ist damit kein gegenseitiger Ausschluss von Freiheit und Gnade postuliert (vgl. Horn 1995; Gombocz 1997). Augustins Kritik gilt vielmehr einer Vorstellung von Vernunft, die sich in ihrer vermeintlichen Selbstgenügsamkeit in sich selbst verschließt und sich – *vor* aller Möglichkeit der Pluralität, des Sozialen und der Verständigung zwischen den Menschen – dem *inneren Wort* – und damit dem Verstehen selbst – verweigert.

Gerade in dieser ‚inneren Sprache', darin, dass man nicht alles ausdrücken kann, was in der Seele ist, liegt für Hans-Georg Gadamer die Universalität der Philosophischen Hermeneutik begründet (vgl. Gadamer 1960/1999, 478–494; Grondin 2001, 9). Denn die wesentliche Sprachlichkeit des Verstehens äußert sich weniger in unseren Aussagen, als vielmehr in unserer Suche nach Sprache für das, was wir in der Seele haben – das *innere Wort* (verbum interius) – und heraussagen wollen.

3 Immanuel Kant (1724–1804) oder Die Frage nach dem misslingenden Leben

Mit der augustinischen Lehre des Übels als ‚privatio boni' wird zwar Gott von dem Vorwurf der Erschaffung von Übeln entlastet. Denn allein der Mensch in seinem sündhaften Tun ist Urheber aller Übel in der Welt. Doch niemand hat seine Geburt und damit die naturale Vererbung der Sünde aus freiem Willen selbst gewählt. Insbesondere für Kant gerät Augustinus vom juristischen Standpunkt aus betrachtet in einen Widerspruch, wobei dieser Widerspruch zwischen dem quasi-biologischen und dem juristischen Konzept in der Erbsündenlehre bereits zu Lebzeiten Augustins offenbar wurde. Kant[7] wird allerdings aufgrund seiner kritischen Einsicht im Rahmen seiner moralphilosophischen Grundlegung das Malum in physischer und metaphysischer Hinsicht weitgehend außer Betracht lassen, sich also auf das moralische Übel bzw. nun genauer: *das Böse* als das *moralisch Böse* in seiner Beziehung auf den Willen des Menschen konzentrieren.[8]

Nun sind zwar rechtliche und moralische Fragen keineswegs gleichzusetzen, „aber es ist ihnen gemeinsam, daß sie es mit Personen zu tun haben und nicht mit Systemen oder Organisationen“ (Arendt 1965/2009, 21). Dabei wird es für Hannah Arendt kaum einen Berufsstand geben, in dem sich mehr Menschen finden lassen, die gerade moralischen Normen mit so viel Vorsicht und Misstrauen begegnen, wie den der Juristen. „Und doch, … die Abfolge von Anklage-Verteidigung-Urteilsspruch, die in all den verschiedenen Rechtssystemen fortdauert …, trotzt allen Skrupeln und Zweifeln … insoweit, als diese besondere Institution auf der Annahme von persönlicher Verantwortung und Schuld einerseits und auf dem Glauben an ein funktionierendes Gewissen andererseits beruht“ (Arendt 1965/2009, 20–21).

Was H. Arendt als „Annahme" und „Glauben" bezeichnet, ist für Kant (KpV, VII, 141)[9] allerdings auf ein *Faktum der Vernunft* geründet und die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt von ‚Person' bzw. von ‚Persönlichkeit' sprechen zu können*:* Das Bewusstsein des *moralischen Gesetzes*. Die Entscheidung aber, mir dieses rein formale Gesetz der Übereinstimmung der Freiheit jedes Einzelnen mit der Freiheit aller Anderen unter Prinzipien wechselseitiger Achtung und Gleichheit zum obersten Grundsatz meines Handelns zu machen oder nicht, beruht für Kant auf der freien Entscheidung meines Willens. Zwar kann ich insbesondere durch das äußere Recht zu einer Handlung oder zu deren Unterlassung gezwungen werden.[10] „Da aber der Mensch doch ein *freies* (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbstzwang … enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung … angesehen ist, … wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird" (MS, VIII, 509). Für Kant ist entsprechend „*Person* … dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind", ein „Ding" aber, „was keiner Zurechnung fähig ist", welches also „selbst der Freiheit ermangelt, heißt … Sache" (MS, VIII, 329–330).

Hier eröffnet sich der Kern der in der europäischen Aufklärung verwurzelten Moralkonzeption, die die Freiheit des Willens notwendigerweise zu ihrer Voraussetzung hat. Denn ohne diese Voraussetzung kann von Würde und Moral, Zurechnung und Verantwortung keinerlei Rede sein. Das Ideal bzw. die Idee des „guten Willens" (GMS, VII, 18) – des autonomen, schlechthin selbst-bestimmten Willens – bildet den Entwurf des Horizontes, innerhalb dessen das Böse überhaupt erst als solches begriffen werden kann.

Zwar ist auch Kant der Überzeugung, dass in jedem Menschen ein *Hang* bzw. eine *Prädisposition* zum Bösen steckt. Dieser Hang kann allerdings in keinem bloß physischen Antrieb oder natural-kausal psychologisch erklärbarem Motiv – wie verborgen sie auch immer in der Seele sein mögen – seine letztgültige Begründung erhalten. Denn „ein physischer Hang (der auf sinnliche Antriebe gegründet ist) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, sei es zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch" (RGV, VIII, 678). Vielmehr muss dieser Hang als „dem moralischen Vermögen der Willkür" entsprungen gedacht und dem Menschen „als selbstverschuldet … zugerechnet werden können" (RGV, VIII, 678–683).[11]

Bereits in der *Kritik der praktischen Vernunft* hatte Kant angemerkt, dass als böse „nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst" bezeichnet werden können (KpV, VII, 177). Dieser Gedanke wird in der *Religionsschrift* nochmals radikalisiert, insofern „der Grund dieses Bösen … nun … nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, *in der Sinnlichkeit* des Menschen, und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden [kann]", aber auch „nicht *in einer Verderbnis* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft". Durch ersteres würde der Mensch zu einem „bloß *tierischen*", durch letzteres zu einem schlechthin verderbten, „zu einem *teuflischen* Wesen" gemacht werden, welches das Böse rein um des Bösen willen hervorbringt. „Keines von beiden aber ist auf den Menschen anwendbar" (RGV, VIII, 683–684). Das Böse ist allerdings nicht in den körperlichen Begierden und Trieben, „nicht in den Neigungen, sondern … in der Freiheit selbst zu suchen" (RGV, VIII, 710, Anm.), d.h. in der freien Entscheidung für eine bestimmte, *grundsätzliche* willentliche Haltung bzw. Gesinnung, die wir gegenüber uns selbst, den Anderen und der Welt insgesamt einnehmen.

Kant hatte bereits in seinen kritischen moralphilosophischen Schriften „Gebrechlichkeit und Unlauterbarkeit der menschlichen Natur" (GMS, VII, 34) als ‚Quellen des moralisch Bösen' genannt, wobei der Mensch auf der Stufe der Gebrechlichkeit zwar das Gute in seine Maxime aufnimmt, aber zu schwach ist, ihr zu folgen, auf der Stufe der Unlauterbarkeit die pflichtmäßigen Handlungen dagegen nicht rein aus Pflicht bzw. aus Ach-

tung für das Gesetz der Freiheit bzw. das moralische Gesetz tut. Nun tritt in der *Religionsschrift* eine dritte Stufe hinzu: „Die *Bösartigkeit* … oder *Verderbtheit* … des menschlichen Herzens“, die genauer gesehen in einer „*Verkehrtheit* (perversitas) des menschlichen Herzens besteht, „weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer *freien* Willkür umkehrt“ (RGV, VIII, 677). Diese Stufe stellt insofern eine Radikalisierung von Kants Überlegungen dar, da es nun – einfach ausgedrückt – nicht länger darum geht, dass der Mensch in jedem Augenblick in der Lage sei, das selbstverschuldete Böse aufgrund seiner Freiheit des Willens aus eigener Kraft zu überwinden und die Motive seines Willens gemäß dem kategorischen Imperativ auszurichten, sondern der Mensch trifft die *grundsätzliche* Entscheidung, die Beförderung der *eigenen* Glückseligkeit – was auch immer der Einzelne unter diesem für Kant völlig unbestimmten und subjektiven Begriff verstehen mag – *prinzipiell* der Befolgung des streng allgemein und notwendig geltenden moralischen Gesetzes in einer „obersten Maxime“ (RGV, VIII, 679) voranzustellen. „Dieses Böse ist *radikal*, weil es den Grund aller Maximen verdirbt“ (RGV, VIII, 686). Mit anderen Worten: Ist die Grundentscheidung bzw. die Wurzel (lat.: *radix*, Wurzel, Grund, Ursprung) unserer Haltung bzw. Gesinnung der Lebensführung ‚verdorben‘, dann kann daraus nichts anderes gedeihen, als unmoralische Maximen, die niemals zu Autonomie und wirklicher Selbst-Bestimmung, sondern jederzeit in Unfreiheit und Heteronomie führen. Der Mensch – um es in Anlehnung an R. Safranski zu sagen – verrät und verspielt damit nicht nur sein transzendierendes Vermögen, sondern auch die Chance, sich der Vernunft und Freiheit als würdig zu erweisen. Er verrät und verspielt die vernunftgegründete Hoffnung auf ‚das höchste Gut‘.

Die Frage, warum der Mensch eine solche Entscheidung trifft, lässt sich für Kant prinzipiell nicht beantworten. Zwar spricht auch er davon, dass dem Menschen der Hang zum Bösen ‚angeboren‘ sei, doch, „bloß in dem Sinne angeboren“, als er „mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sei“ (RGV, VIII, 668). Alles, was sich sagen lässt, ist, dass das Böse einen Akt der Freiheit, eine außerzeitliche, nicht in der empirischen Wirklichkeit zu verortende „intelligibele Tat“ (RGV, VIII, 688, Anm.) voraussetzt; das Böse also keinen *Zeitursprung*, sondern einen *Vernunftursprung* hat. Dieser Ursprung aber „bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muß“ (RGV, VIII, 693), und nur zugerechnet werden kann, wenn wir eine „ursprüngliche Anlage zum Guten“ (RGV, VIII, 703) notwendigerweise voraussetzen. Damit aber ist es zumindest nicht denkunmöglich, „daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache“ (RGV, VIII, 695).

Wie der Hang zum Bösen einen Akt der Freiheit voraussetzt, der kein Ereignis in der empirischen Wirklichkeit ist, „ebenso ist auch die Erlösung nicht als singuläres Ereignis aufzufassen“ (Röd 2006, 135), „sondern muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen … bewirkt werden“ (RGV, VIII, 698). Diese „Revolution für die Denkungsart“ (ebd.) kann allerdings nicht durch äußere Revolutionen, durch äußeren Zwang oder gar durch gottgefällige Handlungen bewirkt werden, sondern kann nur „Selbstbesserung“ sein, gegen die allerdings die „zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf[bietet]“ (RGV, VIII, 703). Doch wo, um es in Anlehnung an Augustinus zu sagen, ein Hören auf das *innere Wort* geschieht, der innerste Dialog mit dem schlechthin Unbedingten wirklich stattfindet und „das sittliche Gesetz spricht, da gibt es, *objektiv*, keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei“ (KU, X, 123). Und „ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können“ (RGV, VIII, 695).[12]

Eine solche Revolution der Gesinnung fordert aber einen nicht durch wie auch immer geartete Gefühle, Neigungen und Leidenschaften bestimmten Willen, sondern einen schlechthin autonomen, ‚heiligen Willen‘,

dessen Bestimmungsgrund einzig das moralische Gesetz bzw. das Gesetz moralischer Autonomie bildet. Der menschliche Wille aber, der zwar frei, dennoch jederzeit auch durch subjektive Gefühle, Neigungen und Leidenschaften bedrängt wird, vermag niemals aus eigener Kraft eine solche moralische Vollkommenheit und Autonomie zu erreichen.[13] Da diese Forderung aber gemäß der Vernunft sein *soll*, kann der Mensch nur Kraft der Vernunft hoffen, die moralische Autonomie als den obersten Zweck des Handelns erreichen zu können, wenn er das höchste gemeinschaftliche Gut durch seinen Eintritt in eine ‚ideale‘ „allgemeine Republik nach Tugendgesetzen“ zu befördern sucht, die wiederum eine andere „Idee, nämlich die eines höhern moralischen Wesens“, d.h. Gott, zu ihrer Voraussetzung hat. Allerdings – und dies betont Kant mehrmals – diese Idee *Gott* wird vom Menschen nur „bildlich als äußere Macht vorgestellt“ (RGV, VIII, 759).

Insbesondere in Kants Definition, „*Religion* ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten *als göttlicher Gebote*“ (RGV, VIII, 756–759), erkennt Ernst Cassirer „keinen andern wesentlichen Gehalt, als den der reinen Moral“ (Cassirer 1918/1977, 407).[14] Der moralische Pflichtbegriff steht also auch in Kants *Religionsschrift* im Zentrum.[15] „Die Moralität … bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug“ (RGV, VIII, 649). „Wo dies verkannt, wo der religiösen Vorstellungsweise auch nur der geringste Einfluß auf die eigentliche Begründung der Moralität verstattet wird, da ist es nicht nur um den reinen Grundgedanken der Ethik, sondern auch um den der Religion selbst geschehen; – da ist der Dienst Gottes in ‚Afterdienst‘ verkehrt“ (Cassirer 1918/1977, 409–410). ‚Gut‘ aber kann unser Handeln gemäß Kant nur heißen, wenn es sich rein auf das Prinzip der Autonomie gründet, wenn somit in der Anerkennung des Gesetzes als solchen von der besonderen Beziehung auf den ‚Gesetzgeber‘ abgesehen wird. „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (GMS, VII, 69). Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz, dessen Bewusstsein gemäß Kant für uns kein empirisches, sondern ein *Faktum der Vernunft* darstellt (vgl. KpV, VII, 141).

Das ‚radikal Böse‘, wie es uns im Terror entgegentritt, interpretierte D. Horster als *die vollständige Außerkraftsetzung der Moral*. Mit Kant lässt sich nun hinzufügen: Beim radikal Bösen handelt es sich nicht nur um eine Außerkraftsetzung der Moral, sondern gleichzeitig um eine vollständige Außerkraftsetzung des kategorischen Imperativs, der für Kant nichts anderes ist, als die ‚Stimme‘ des moralischen Gesetzes in mir, wobei ein solcher Totalitarismus für Kant gleichbedeutend wäre mit der selbstverschuldeten vollständigen Außerkraftsetzung der eigenen Würde. „Den Geboten und Befehlen der Mullahs, eines Gottes, eines Führers oder Diktators bzw. Generalsekretärs der kommunistischen Partei ist unbedingt Folge zu leisten, selbst wenn das moralischen Geboten widerspricht“ (Horster 2008, 13). Sie alle, so lässt sich mit Kant ergänzen, „[dringen] der Vernunft ihre Ungeheuer auf …, und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben“ (KpV, VII, 251).

4 Friedrich Nietzsche (1844–1900) oder Die Frage nach dem *Wert* der Moral für das Leben

Werden das Gute und das Böse als Selbstverhältnisse der Freiheit des Willens verstanden, so bleibt auch die Frage, warum sich der Einzelne für das eine oder andere entscheidet, im Akt der freien Wahl verborgen. Die Freiheit zum Guten und zum Bösen, wie sie nach Kant von Fichte, Schelling und insbesondere von Kierkegaard in ihren existenziellen Dimensionen ausdifferenziert wird, bleibt unerklärbar und unhintergehbar. Auch die Frage, warum überhaupt ein vernünftiges Individuum sich moralisch selbst bestimmen *soll*, bleibt notwendigerweise für den Verstand unerklärlich. „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte

Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*" (GMS, VII, 102). Das Bewusstsein des moralischen Gesetzes lässt sich nicht auf den Begriff bringen, nicht totalitär vereinnahmen oder instrumentalisieren, „weil es sich für sich selbst uns aufdringt" (KpV, VII, 141). Die Entscheidung der Freiheit, sich dem moralischen Gesetz zu unterwerfen, hat keine wie auch immer gearteten empirischen oder in der Sitte oder Kultur vorgegebenen Gründe, sondern ist Form des Bekenntnisses. Nietzsches Frage nach dem *Wert* der Moral hingegen gibt sich nicht mit den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von moralischen Bekenntnissen zufrieden, sondern sucht nach Gründen, die ein Individuum bewegen sollten, sich moralisch selbst zu bestimmen.

Ohne die komplexen Zusammenhänge übersehen zu wollen, die bei dem Begriff ‚Wert' bei Nietzsche im Hintergrund stehen, lässt sich allgemein sagen, dass es für ihn keine an sich seienden, streng allgemein und notwendig geltenden Werte gibt, sondern nur subjektive Wertschätzungen bzw. Wertsetzungen in Form von Willensakten.[16] „Werte legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten … Darum nennt er sich ‚Mensch', das ist: der Schätzende … Durch das Schätzen erst gibt es Wert" (Za, II, 323).[17] In der Aufhebung der Selbstentfremdung des menschlichen Daseins wird Nietzsche allerdings die Einsicht in das Leben als den letzten Grund aller Werte gewinnen. Damit aber werden Werte letztlich weder rein willentlich noch unabhängig vom Intellekt gesetzt, sondern „alle Wertschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven *im Dienste* dieses *einen* Willens: das Wertschätzen *selbst* ist nur dieser *Wille zur Macht*" (Na, III, 680). Der Begriff ‚Wille zur Macht' ergänzt für Nietzsche den Begriff der (physikalischen) Kraft. Dem Begriff der Kraft des Äußeren muss „ein innerer Wille zugesprochen werden, welchen ich bezeichne als *‚Willen zur Macht'*, d.h. als unersättliches Verlangen nach … Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb" (Na, III, 455). Dieser schöpferische Trieb wird „zum Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Wertsetzung, dieser Wille zum *freien Willen*" (MA, I, 440). Der ‚Wille zur Macht' ist mehr als ein bloßer Wille zum Dasein und zur bloßen Selbsterhaltung. Er ist vielmehr Wille zur Macht über sich selbst und Wille zur Selbstüberwindung und Selbststeigerung. Er gibt den selbstzerstörerischen Kräften nicht nach, will gegen die herrschende Moral der Dekadenz eine Moral der Stärke und Gesundheit zur Geltung zu bringen. Diese neuen Werte, die in letzter Konsequenz offenbar dann doch Ausdruck objektiver Wertkriterien darstellen, haben wir für Nietzsche nötig, da die bisherigen moralischen, letztlich jüdisch-christlichen Werte ihre Aufhebung selbst und damit den ‚Nihilismus' herbeiführten. Wobei ‚Nihilismus' nichts anderes meint, als jene Situation, die nach dem Zusammenbruch des Glaubens an ewige Wahrheiten und absolute Werte, nach dem Tode Gottes und nach dem Verlust des Glaubens an die Sinnhaftigkeit einer werthaft bestimmten Welt entstanden ist.

Zunächst aber „haben [wir] eine *Kritik* der moralischen Werte nötig, *der Wert dieser Werte ist selbst erst einmal in Frage zu stellen*" (GM, II, 768). Denn bisher hat man „nicht im entferntesten daran gezweifelt und geschwankt, ‚den Guten' für höherwertig als den ‚Bösen' anzusetzen, höherwertig im Sinne der Förderung, Nützlichkeit, Gedeihlichkeit in Hinsicht auf den Menschen überhaupt (die Zukunft des Menschen eingerechnet)" (ebd.). Doch könnte es nicht sein, „daß gerade die Moral daran schuld wäre, wenn eine an sich mögliche *höchste Mächtigkeit* und *Pracht* des Typus Mensch niemals erreicht würde?" (ebd.). Um diese Frage klären zu können, bedarf es für Nietzsche zunächst einer „Psychologie des Christentums" (EH, II, 1143). Diese ‚Psychologie' bestimmt Nietzsche näher, als die Freilegung der Bedingungen der „Geburt des Christentums aus dem Geiste des Ressentiments, *nicht*, wie wohl geglaubt wird, aus dem ‚Geiste' – eine Gegenbewegung ihrem Wesen nach, der große Aufstand gegen die Herrschaft *vornehmer* Werte" (EH, II, 1143). Nietzsche weigert sich, die Begriffe ‚Gut' und ‚Böse' im überkommenen Sinn zu verwenden, vielmehr gilt es für ihn, zunächst die von den verschiedenen Sprachen ausgeprägten Bezeichnungen des ‚Guten' in etymologischer Hinsicht zu

deuten: „Da fand ich, … daß überall ‚vornehm‘, ‚edel‘ im ständischen Sinne der Grundbegriff ist, aus dem sich ‚gut‘ im Sinne von ‚seelisch-vornehm‘, ‚edel‘, von ‚seelisch-hochgeartet‘, ‚seelisch-privilegiert‘ mit Notwendigkeit herausentwickelt“ (GM, II, 774). Die wahren Gegenspieler der ‚Guten‘ seien insofern ursprünglich nicht die ‚Bösen‘, sondern die ‚Schlechten‘ bzw. die ‚Schlichten’. Denn parallel zur ersten Begriffsentwicklung verlaufe jene andere Entwicklung, „welche ‚gemein‘, pöbelhaft‘, ‚niedrig‘ schließlich in den Begriff ‚schlecht‘ übergehn macht“ (GM, II, 774–775).[18]

Aus der Rivalität von Kriegerkaste und Priesterkaste, jenen entmachteten Herren, die gegen die Krieger alle Schwachen, Leidenden und Missratenen mobilisieren, lässt Nietzsche im Rahmen der abendländischen Geschichte den Umschlag der *Herrenmoral* in *Sklavenmoral* hervorgehen. Mit dem Judentum beginnt für ihn der nun zweitausend Jahre währende „*Sklavenaufstand in der Moral*“ (GM, II, 775), der „gegen die aristokratische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten“ habe: „nämlich ‚die Elenden sind allein die Guten, die Armen, die Ohnmächtigen, Niedrigen …, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Häßlichen‘“ (GM, II, 779).[19] Mit dieser Umkehrung aller vornehmen Werte beginnt das Christentum, wobei Nietzsche im Judentum jenen Vorgang sieht, „daß das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werte gebiert“ (GM, II, 782); geboren werden dabei jene Werte, die nicht in der Unmittelbarkeit des Lebens gründen, sondern in dem Jahrtausende alten Glauben, “der auch der Glaube Platons war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit *göttlich* ist“ (EH, II, 891).

Das von Rom niedergeworfene Judäa steht auf gegen die Herrschaft Roms, kehrt die Werte der antiken Welt um und erobert Rom, das jüdische Wertungen übernahm, in Gestalt des Christentums. Hier wird das Leben zwar mittelbar geheiligt, in seiner Unmittelbarkeit aber entwertet. Es wird „*eine andre Welt* als die des Lebens, der Natur und der Geschichte“ bejaht, damit aber auch „diese Welt, *unsre* Welt“ verneint (EH, II 890). Gott erweist sich dabei als geniale Erfindung des Menschen bzw. genauer: der Priester. Gottesglaube ist Ausdruck des geschwächten Lebens, Symptom der Dekadenz, die die Unmittelbarkeit des Lebens nicht zu ertragen vermag.[20] Doch nicht diese niedere, sondern die vornehme, „aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber“ (GM, II, 782) heranwachsende Art des Menschen ist für Nietzsche allein *ursprünglich wertschaffend*. Denn die Niederen schaffen Werte nur als Derivate, geleitet von ihrem Ressentiment, das sich gegen die Werte der Vornehmen richtet. Daher bedarf „die Slaven-Moral ... immer zuerst einer Gegen- und Außenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äußerer Reize, um überhaupt zu agieren – ihre Aktion ist von Grund auf Reaktion“ (ebd.).

Der Wille zur Macht hat also zwei Erscheinungsformen: Macht und Ohnmacht. Der Mensch verhält sich zu sich selbst entweder wahrhaftig (in der Herrenmoral) oder unwahrhaftig (in der Sklavenmoral). „Macht kann daher den Charakter der Triebstärke, der ungebrochenen kriegerischen Instinkte, der hohen Vitalität annehmen, wie die Ohnmacht das Aussehen von Triebverkümmerung; Instinktverlust, Anaemie“ (Fink 1960/1992, 128).

Bisher ist der Unterschied von Herren- und Sklavenmoral in der Geschichte allerdings nicht reflexiv geworden, blieb sich vielmehr selbst undurchsichtig. „Erst mit Nietzsches wert-theoretischer Reflexion auf den transcendentalen Entwurf aller anscheinenden Objektivität der Werte wird *eigentliche Herrschaft*, eigentliches Herrentum, eigentliche Herrenmoral möglich“ (Fink 1960/1992, 129). „Der Wille zur Macht in der Erkenntnis entdeckt den Willen zur Macht in der erkannten Welt“ (Safranski 2002, 293). Die Herrenmoral ist jetzt – als

Wertung des Übermenschen – reflexiv geworden als im Wissen vom Willen zur Macht gegründete Herrschaft des Herrn. „Und ebenso wird auch jetzt die … eigentliche Knechtseligkeit des Menschen radikaler bestimmt, sie ist nicht nur Instinktarmut, Blutleere, Kraft und Saftlosigkeit, sondern ist die Unterwerfung unter Gott … Die neue Herrenmoral lebt den Tod Gottes, die neue Sicht auf die Sklavenmoral sieht das Sklaventum des Menschen in der Gottesidee, in der ‚Furcht des Herrn'“ (Fink 1960/1992, 129).

Nietzsche führt Krieg gegen alle Formen des selbstentfremdeten, von der Sklavenmoral versklavten Menschentums im „Aufgang einer neuen Erfahrung des Seins“ (Fink 1960/1992, 130). Von dieser neuen Seinserfahrung aus erweist sich alles, was bisher Philosophie, Religion, Moral hieß, als „eine Vergiftung des Lebens“ bzw. als ein „aus dem Todhaß der Ohnmächtigen geborenes Werk, dazu bestimmt, den Schwachen das Leben erträglich zu machen, die Starken aber abzuwürgen“ (ebd.). Das Christentum ist nichts anderes, als die Erscheinung eines Allgemeineren – der Sklavenmoral.[21]

Zu den „entscheidende[n] Vorarbeiten eines Psychologen für eine Umwertung aller Werte“ zählt für Nietzsche allerdings nicht nur die „Psychologie des Christentums“, sondern insbesondere auch eine „Psychologie des *Gewissens*“ (EH, II, 1143), wobei er Freuds These vorwegnehmen wird, Religion sei eine kollektiv-zwangsneurotisch praktizierte Form der Flucht aus der Wirklichkeit (vgl. Freud 1927/2007).[22] Er präzisiert allerdings nirgends die Voraussetzungen seiner Psychologie oder die Struktur der Psyche überhaupt. Vielmehr wirft er „in dieses verschwommene, unklare Feld einer Psychologie, die bei aller Raffiniertheit doch die Seinsweise der menschlichen Seele nicht zu fassen bekommt“ (Fink 1960/1992, 132),[23] jenen genialen Gedanken: „Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, *wenden sich nach innen* – damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele‘ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maße auseinander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach außen gehemmt worden ist“ (GM, II, 825). Das, was wir ‚Seele‘ oder ‚Innerlichkeit‘ nennen, ist das Ergebnis bloßer Triebpervertierung, das ‚Gewissen‘ „nicht, wie wohl geglaubt wird, ‚die Stimme Gottes im Menschen‘ – es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach außen hin sich entdecken kann“ (EH, 1143). Die Grausamkeit gilt Nietzsche dabei „als einer der ältesten und unwegdenkbarsten Kultur-Untergründe“ (ebd.). Die Geschichte der menschlichen Kultur erzählt eine Geschichte dieser Grausamkeit als jener Lust, Leiden zu sehen und Leiden zu verursachen, Ingrediens der Festfreude starker, ursprünglicher Völker, die sich noch in der Strafpraxis der gesitteten Völker zeige. „Der Mensch, das *noch nicht festgestellte Tier*“ (JGB II, 623), „der sich, aus Mangel an äußeren Feinden und Widerständen, eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmäßigkeit der Sitte, ungeduldig selbst zerriß …, dies an den Gitterstangen seines Käfigs sich wundstoßende Tier, das man ‚zähmen‘ will … – dieser Narr, dieser sehnsüchtige und verzweifelte Gefangene wurde der Erfinder des schlechten ‚Gewissens'“ (GM, II, 825). Doch „erst unter den Händen des Priesters, dieses eigentlichen Künstlers in Schuldgefühlen, hat es Gestalt gewonnen – o was für eine Gestalt! Die ‚Sünde‘ – denn so lautet die priesterliche Umdeutung des tierischen ‚schlechten Gewissens‘ (der rückwärts gewendeten Grausamkeit) – ist bisher das größte Ereignis in der Geschichte der kranken Seele gewesen: in ihr haben wir das gefährlichste und verhängnisvollste Kunststück der religiösen Interpretation“ (GM, II, 881). In dieser Interpretation wird der Ursprung der Leidens-Kausalität zur unvordenklichen und uneinholbaren Schuld umgedeutet und werden die einst Ohnmächtigen dazu ermächtigt, die einst Mächtigen zu beherrschen. „Der Mensch ist immer Bestie, entweder nach außen – oder nach innen in der Selbstpeinigung des Gewissens“ (Fink 1960/1992, 132).

Nietzsche entlarvt die bisherigen Philosophen als geleitet von uneingestandenen moralischen Vorurteilen, die religiösen Menschen als Neurotiker, die moralischen als Rachsüchtige. Aber diese Entlarvungsmethode

besticht nur dadurch, „daß sie verallgemeinert, wo in Einzelfällen etwas erkannt wird“ (ebd.). Denn Neurose kann sich durchaus „mitunter als religiöses Wesen verkleiden, Rachsucht als Moral, aber deswegen ist doch nicht überhaupt alle Religion Neurose, alle Moral Rachsucht … Man könnte ebenso gut fragen, was bedeutet es symptomatisch, daß jemand nur Rachsucht in der Moral der Nächstenliebe findet, nur Neurose in der Gottesverehrung – ist diese Psychologie des Bodensatzes selbst Ausdruck eines verkümmerten, wertblinden Lebens?“ (Fink 1960/1992, 130).

Auch wenn E. Fink grundsätzlich zuzustimmen ist, so lässt sich dennoch sagen, dass es Nietzsche nicht darum geht, jegliche Formen von Moral zu verwerfen, sondern nur solche, die ihm mit seiner eigenen Position nicht vereinbar scheinen. Auch geht es Nietzsche weder um die Verherrlichung noch um die Auslöschung von Trieben, ohne die für ihn gar nichts Großes geschaffen werden könnte. Die Funktion der Moral – auch der christlichen Moral – im Hinblick auf die Kontrolle und Sublimierung solcher Triebe, die sich ansonsten ruinös auswirken würden, hat Nietzsche nicht in Frage gestellt. Doch kann eine solche Kontrolle für ihn nur mit Hilfe von Lüge und Betrug geschehen: „Die Bestie in uns will belogen werden; Moral ist Notlüge, damit wir von ihr nicht zerrissen werden. Ohne die Irrtümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Tier geblieben“ (MA, I, 481).

Zwar spricht Nietzsche in diesem Zusammenhang auch davon, es gelte, „ein Tier heran[zu]züchten, das *versprechen darf* (GM, II, 799). Vorab aber musste der Mensch „mit Hilfe der Sittlichkeit der Sitte und der sozialen Zwangsjacke wirklich berechenbar gemacht“ werden, bis endlich aus diesem Prozess „als reifste Frucht … das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum“ (GM, II, 800–801) hervorgehen könne, das – dem angsteinflößenden Bösen enthoben – jener Moral eines gesteigerten Lebens folgt, deren Gegensatz nicht in ‚gut‘ und ‚böse‘, sondern in ‚gut‘ und ‚schlecht‘ besteht. Nietzsche denkt dabei an eine kulturelle Evolution, die – in Form der Selbsterziehung – die biologische Evolution ergänzen und vollenden soll: „Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“ (Za, II, 279).

Was bleibt, ist die Einsicht, dass der Wille des Menschen zwar nicht im mechanischen Sinne determiniert sein kann, da Mechanik nichts anderes ist, als das Ergebnis einer Interpretation der äußeren Natur. Dennoch scheint man sich angesichts der dem Wollen und dem Werten zugrundeliegenden Kräfte eingestehen zu müssen, dass die „Theorie vom ‚freien Willen‘ ihre Fortdauer nur noch diesem Reize verdankt –: immer wieder kommt jemand und fühlt sich stark genug, sie zu widerlegen“ (JGB, II, 581). Unter diesen Voraussetzungen hat es keinen Sinn mehr, von moralischer Freiheit, wirklicher Selbstbestimmung im Sinne Kants zu sprechen.[24] Doch „wieviel Vergnügen macht die Moralität! Man denke nur, was für ein Meer angenehmer Tränen schon bei Erzählungen edler, großmütiger Handlungen geflossen ist! – Dieser Reiz des Lebens würde schwinden, wenn der Glaube an die völlige Unverantwortlichkeit überhandnähme“ (MA, I, 501). In Wahrheit aber ist „‚der Täter‘ … zum Tun bloß hinzugedichtet – das Tun ist alles“ (GM, II, 790). Also „zweifle nicht daran: *du wirst getan!*“ (M, I, 1096).

5 Sigmund Freud (1856–1939) oder Das Ende der Illusion vom glückseligen Leben

„Im Zeichen von Nietzsches ‚Umwertung aller Werte‘ haben sich die modernen ‚Genealogen der Moral‘ dazu aufgemacht, das Böse an immer neue Orte hin zu verlegen, möglichst weit ab von der persönlichen Freiheit: in

unser ‚Triebschicksal‘, in die Gattungsgeschichte, in die Gesellschaft“ (Hügli 1980, 699).[25]
Ob es sich hierbei um Tendenzen einer ‚Entbösung des Bösen‘ (E. L. Marquard) handelt, wobei dasjenige, was traditionell als ‚das Böse‘ benannt wurde, nun dadurch entschärft wird, insofern man es auf wie auch immer geartete *Funktionen* hin untersucht und ihm damit letztlich wieder einen Sinn abzuringen sucht,[26] oder ob wir es hier mit einer Wendung von der Theodizee zur Anthropodizee zu tun haben, muss an dieser Stelle offen bleiben.

Im Hinblick auf Freuds Lehre von den Trieben kann allerdings davon ausgegangen werden, dass wir es bei dieser Lehre weder mit einer Sinn- oder Selbstfindungssuche noch mit einem ‚psychoanalytischen Medicozentrismus‘ zu tun haben, der – ganz auf Therapie und gelungene Anpassung des Subjekts fixiert – „den Zusammenhang zwischen Trieben, Triebschicksalen und Kulturprozeß zerreißt“ und damit – wie es auch die naturwissenschaftlich orientierte Organmedizin unternimmt – „die psychophysische Natur des Subjekts von jenen kulturellen Bedingungen [isoliert], die es mitkonstituieren“ (Lohmann 2006, 11).[27] Freuds Psychologie erweist sich vielmehr von ihrem tiefsten Anliegen her als „eine Konfliktlehre, welche die Auseinandersetzungen zwischen Individuum und Gesellschaft, Natur und Kultur, Triebansprüchen und Triebversagungen, Eros und Thanatos zum Gegenstand hat“ (Lohmann 2006, 11–12).[28]

Annemarie Pieper wendet in diesem Zusammenhang ein, Freud naturalisiere dabei den Ursprung von Gut und Böse zwar nicht im Sinne der Soziobiologie, historisiere ihn aber (vgl. Pieper 2008, 35). Am Anfang der Geschichte der Ich- oder Selbstwerdung des Menschen stehe dabei für Freud der ‚Mord‘ am Vater als dem ersten Normgeber. Die Schwierigkeit dieser psychoanalytischen Rekonstruktion bestehe nun gerade darin, „daß dieser Anfang selber noch diesseits von Gut und Böse liegt, gleichwohl aber Gut und Böse generieren soll“ (Pieper 2008, 35–36).

Hans-Martin Lohmann weist allerdings darauf hin, dass Freud im Prozess der Kultivierung und Selbstkultivierung der Menschen nicht nur einen notwendigen (oder jedenfalls irreversiblen) Fortschritt sehe, sondern – mit Seitenblick auf Adorno und Horkheimer – ebenso eine „Geschichte der Entsagung“ (Lohmann 2006, 11, vgl. Horkheimer/Adorno 1947/2004, 62).[29] Der Vatermord wie der Inzest mit der Mutter meint kein datierbares realgeschichtliches Ereignis, sondern bildet den „Zentralmythos“, der die Wahrheit und die Anbindung an die Macht des Ursprungs sucht und dabei grundsätzlich ein ursprüngliches Problem aktualisiert, nämlich das Problem vom Erwachen der Kultur und von der für den Kulturfortschritt unabdingbaren Internalisierung von Gewalt und Sexualität, das der Mythos erzählend als den in der seelischen Gegenwart *anwesenden* Ursprung wiederholt. Dass es sich bei Freuds Lehre um einen ‚Roman der Seele‘ als Widerherstellung handelt, wäre zu viel gesagt. Freuds aufklärerischer Beitrag besteht vielmehr darin, „daß er die schier ausweglose Verstrickung des Individuums in Begehren, Lustverzicht und internalisierte Aggression ohne Beschönigung, ohne irgendeine tröstliche Sinngebung vor Augen führt – für Glück, Harmonie und beschauliche ‚Selbstfindung‘ ist in der Psychologie des Unbewußten kein Platz“ (Lohmann 2006, 12).

Freuds Interesse an allgemeinen Problemen der Kultur bzw. genauer: der Zivilisation drückt sich insbesondere in seinen späten Werken ab 1920 aus. Von diesen Werken stellt die Schrift *Das Unbehagen in der Kultur*, in der er „die Identifizierung des Bösen Prinzips mit dem Destruktionstrieb“ (Freud 1930/2009, 76, Anm.) vornimmt, wohl einen Höhepunkt in der Entwicklung seines zivilisationskritischen Denkens dar.[30]

Anstatt über die Frage nach Sinn und Zweck des menschlichen Lebens nachzugrübeln, auf die für Freud ohnehin niemand eine befriedigende Antwort kennt, wendet er sich in *Das Unbehagen in der Kultur* der anspruchs-

loseren, weil für ihn durch bloße Beobachtung beantwortbaren Frage zu, was es denn eigentlich sei, was die Menschen selbst durch ihr Verhalten als Zweck und Absicht ihres Lebens erkennen lassen, was sie vom Leben fordern und in ihm erreichen wollen. Unabhängig von besonderen kulturellen Bedingungen lautet die Antwort für ihn: „Sie wollen glücklich werden und so bleiben“ (Freud 1930/2009, 42). Das allgemeine Streben des Menschen hat also im negativen Sinn die Abwesenheit von Schmerz und Unlust zum Ziel, im positiven Sinn das Erleben starker Lustgefühle, wobei sich ‚Glück‘ im engeren Sinne auf letzteres bezieht. Es ist für Freud „einfach das Programm des Lustprinzips, das den Lebenszweck setzt“ und „die Leistung des seelischen Apparates von Anfang an [beherrscht]“ (Freud 1930/2009, 42). An der „Zweckdienlichkeit“[31] dieses Programms „kann kein Zweifel sein“ (ebd.). Doch ist dieses Programm letztlich „überhaupt nicht durchführbar … Man möchte sagen, die Absicht, daß der Mensch ‚glücklich‘ sei, ist im Plan der ‚Schöpfung‘ nicht enthalten“ (Freud 1930/2009, 42–43). Abgesehen davon, dass Glück im strengen Sinne als der plötzlichen Befriedigung hoch aufgestauter Bedürfnisse entspringend immer nur als „episodisches Phänomen“ (Freud 1930/2009, 43) auftritt, scheitern offensichtlich letztlich alle Methoden, mit deren Hilfe die Menschen das Glück zu gewinnen und das Leid fernzuhalten bemüht waren und sind.

Obwohl nun klar vor Augen steht, dass „das Programm, welches uns das Lustprinzip aufdrängt, … nicht zu erfüllen [ist], … kann man … die Bemühungen, es irgendwie der Erfüllung näherzubringen, nicht aufgeben“ (Freud 1930/2009, 49–50). Freud wendet sich entsprechend von der Vorstellung eines dauerhaft zu erlangenden Glückes ab und dem Ursprung des Leids zu, welches für ihn aus drei Quellen entspringt, zwei natürlichen und einer sozialen Quelle: „Die Übermacht der Natur, die Hinfälligkeit unseres eigenen Körpers und die Unzulänglichkeit der Einrichtungen, welche die Beziehungen der Menschen zueinander in Familie, Staat und Gesellschaft regeln“ (Freud 1930/2009, 52).

Die ersten beiden Leidensquellen zwingen uns zwar „zur Anerkennung … und zur Ergebung ins Unvermeidliche“, denn wir werden die Natur – unseren eigenen Organismus eingeschlossen – nie vollständig beherrschen. Von dieser Erkenntnis geht für Freud allerdings keine lähmende Wirkung aus, vielmehr weist sie „unserer Tätigkeit die Richtung“ (ebd.). Denn in funktionaler Hinsicht ist es „ja die Hauptaufgabe der Kultur, ihr eigentlicher Daseinsgrund, uns gegen die Natur zu verteidigen“ (Freud 1927/2007, 119). Dem zivilisatorischen Fortschrittsgedanken in Hinblick auf die Überwindung der natürlichen Leiden bzw. der physischen Übel eignet für Freud also keine konstitutive, sondern heuristische Bedeutung. Freud warnt davor, die „Idealvorstellung von Allmacht und Allwissenheit“ zum konstitutiven Prinzip des Kulturerwerbs hochzustilisieren (Freud 1930/2009, 57). Zwar sei der Mensch aufgrund der Fortschritte in Wissenschaft und Technik nun „sozusagen eine Art Prothesengott geworden“ (ebd.). Vergessen werden darf für ihn dabei allerdings nicht, „daß der heutige Mensch sich in seiner Gottähnlichkeit nicht glücklich fühlt“ (Freud 1930/2009, 58). „Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. Sie wissen das, daher ein gut Stück ihrer gegenwärtigen Unruhe, ihres Unglücks, ihrer Angststimmung“ (Freud 1930/2009, 108).

Eine Aufklärung der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno), in deren Rahmen sich das Individuum als Opfer der einst freiheitsermöglichenden Mächte weiß, würde für Freud allerdings nicht hinreichen, das Unbehagen in der Kultur aufzuklären, wie auch ein rousseauistisch getöntes ‚Zurück zur Natur!‘ oder die Aufhebung des Privateigentums im Rahmen kommunistischer Systeme für ihn nicht zu dessen Überwindung hinreichen kann.[32]

„Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut. Sie war am größten vor jeder Kultur, allerdings damals meist ohne Wert, weil das Individuum kaum imstande war, sie zu verteidigen“ (Freud 1930/2009, 61). „Kultur“ als „die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen …, in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt“, dient entsprechend „zwei Zwecken“: „dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander“ (Freud 1930/2009, 55–56). Durch die Kulturentwicklung erfährt die ursprüngliche Freiheit Einschränkungen, wird auch „die Einschränkung des Sexuallebens unvermeidlich“ (Freud 1930/2009, 73). Die Kultur folgt dabei nicht zuletzt „dem Zwang der ökonomischen Notwendigkeit, da sie der Sexualität einen großen Betrag der psychischen Energie entziehen muß, die sie selbst verbraucht“ (Freud 1930/2009, 69). Der ursprüngliche „Freiheitsdrang“ aber bleibt auch in der menschlichen Gemeinschaft bestehen, „richtet sich also gegen bestimmte Formen und Ansprüche der Kultur oder gegen die Kultur überhaupt“, und kann „Grundlage der Kulturfeindlichkeit werden“, aber er kann auch „einer weiteren Entwicklung der Kultur günstig werden“, indem er sich etwa gegen eine bestehende Ungerechtigkeit richtet (Freud 1930/2009, 61–62). Hier kommt man der Notwendigkeit eines ‚Unbehagens in der Kultur‘ nicht auf die Spur.

Bereits in *Die Zukunft einer Illusion* bleibt Freud weder bei einer funktionalen Kulturauffassung noch bei dem Eindruck stehen, „daß die Kultur etwas ist, was einer wiederstrebenden Mehrheit von einer Minderheit auferlegt wurde, die es verstanden hat, sich in den Besitz von Macht- und Zwangsmittel zu setzen“ (Freud 1927/2007, 110–111). Auf der Ebene der Analyse des konkreten Individuums diagnostiziert Freud vielmehr den „Kern der Kulturfeindseligkeit“ (Freud 1927/2007, 114) in den Ur-Verboten, die im Prozess der Entwicklung kultureller Institutionen aufgestellt wurden und in Triebverzicht ihren Niederschlag fanden. Entscheidend aber in dieser Betrachtung des Entstehungszusammenhanges der Kultur ist die „Erkenntnis, daß jede Kultur auf Arbeitszwang und Triebverzicht beruht und darum unvermeidlich eine Opposition bei den von diesen Anforderungen Betroffenen hervorruft“ (ebd.).

Aber auch diese Erkenntnis wie auch Herausstellung des unvermeidlichen „Gegensatz[es] zwischen Kultur und Sexualität“ (Freud 1930/2009, 72) reicht für Freud noch nicht hin, dem Ursprung des ‚Unbehagens in der Kultur‘ auf die Spur zu kommen, zumal in ihm bereits der Verdacht erwacht ist, es könnte auch hinter der leidverursachenden Unzulänglichkeit der von uns selbst geschaffenen Einrichtungen „ein Stück der unbesiegbaren Natur dahinterstecken, diesmal unserer eigenen psychischen Beschaffenheit“ (Freud 1930/2009, 52). Denn Arbeits- und Interessengemeinschaften allein würden die Kultur für Freud gar nicht zusammenhalten; „triebhafte Leidenschaften sind stärker als vernünftige Interessen“ (Freud 1930/2009, 76). Es fehlt also noch die Einsicht in den Zusammenhang zwischen Natur und Kultur und damit auch „die Einsicht in die Notwendigkeit, welche die Kultur auf diesen Weg drängt und ihre Gegnerschaft zur Sexualität begründet. Es muß sich um einen von uns noch nicht entdeckten störenden Faktor handeln“ (Freud 1930/2009, 73).

In diesem Zusammenhang kommt Freud nun auf die „angeborene Neigung des Menschen zum ‚Bösen‘, zur Aggression, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit“ (Freud 1930/2009, 83–84) zu sprechen. „Die Existenz dieser Aggressionsneigung … ist das Moment, das … die Kultur zu ihrem Aufwand nötigt … Die Kultur muß alles aufbieten, um den Aggressionstrieben der Menschen Schranken zu setzen … Daher also das Aufgebot von Methoden, die die Menschen zu Identifizierungen und zielgehemmten Liebesbeziehungen antreiben sollen, daher die Einschränkung des Sexuallebens und daher auch das Idealgebot, den Nächsten so zu lieben wie sich selbst, daß sich wirklich dadurch rechtfertigt, daß nichts anderes der ursprünglichen menschlichen Natur so sehr zuwiderläuft“ (Freud 1930/2009, 76–77).[33] Denn „Aggressionslust … bildet den Bodensatz aller zärtlichen und Liebesbeziehungen unter den Menschen“ (Freud 1930/2009, 78)

Mit Einführung des Aggressionstriebes nimmt Freuds Schrift eine bemerkenswerte Wendung: Die unüberwindbare Grenze zwischen (Trieb-)Natur und Kultur löst sich auf; beide werden vermittelt. Denn „dieser Aggressionstrieb ist der Abkömmling und Hauptvertreter des Todestriebes, den wir neben dem Eros gefunden haben, der sich mit ihm die Weltherrschaft teilt“ (Freud 1930/2009, 85).

„Kultur“ erweist sich nicht länger als „ein besonderer Prozeß, der über die Menschheit abläuft“ bzw. als „ein besonderer Prozeß im Dienste des Eros, der vereinzelte menschliche Individuen, später Familien, dann Stämme, Völker, Nationen zu einer großen Einheit, der Menschheit, zusammenfassen wolle“ (ebd.). Kultur erweist sich nun als Erscheinung der beiden inwendig in ständigem Kampf mit einander liegenden schicksalhaften kulturschaffenden Kräfte – Eros und Thanatos.

“Und nun, meine ich, ist uns der Sinn der Kulturentwicklung nicht mehr dunkel“: Der „Sinn der Kulturentwicklung …, wie er sich an der Menschenart vollzieht“, und „der wesentliche Inhalt des Lebens überhaupt“ ist nichts anderes als der „Kampf zwischen Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb“ (Freud 1930/2009, 85-86).

Diese erschütternde Einsicht in den „Streit der Giganten … als Lebenskampf der Menschenart“ (Freud 1930/2009, 86) beantwortet allerdings noch nicht die Frage, was der eigentliche Ursprung des Unbehagens in der Kultur denn nun eigentlich ist. Um diese Frage zu klären, gilt es für Freud, die Mittel freizulegen, die die Kultur aufbietet, um der ständigen Bedrohung durch den Aggressionstrieb Herr zu werden. Freud verweist auf die klinisch zu beobachtende Entwicklungsgeschichte des Einzelnen und fragt, was in dem einzelnen Menschen denn eigentlich vorgehe, um seine Aggressionslust unschädlich zu machen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass hier etwas sehr Merkwürdiges vor sich gehe, dass er nicht erraten hätte, obwohl es doch so nahe liegt: „Die Aggression wird introjiziert, verinnerlicht, eigentlich aber dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist, also gegen das eigene Ich gewendet“ (Freud 1930/2009, 86–87). Das wichtigste „Mittel“ der Kultur, die gegen die Anderen gerichtete Aggression zu hemmen und unschädlich zu machen, besteht darin, sie gegen das eigene Ich zu wenden: in Form eines im Verlauf des Krieges der beiden Prinzipien sich immer mächtiger aufblähenden „gestrengen Über-Ich“, des „Gewissens“, welches das Individuum sich schuldig fühlen lässt, wenn es etwas getan hat oder tun will, „was man als ‚böse‘ erkennt“ (Freud 1930/2009, 87).

Warum aber sollte das Ich bereit sein, sich „durch eine Instanz in seinem Inneren, wie durch eine Besatzung in der eroberten Stadt überwachen“ (ebd.) zu lassen und sich dieser fremden Macht zu unterwerfen? „Ein ursprüngliches, sozusagen natürliches Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse darf man ablehnen“ (ebd.). Für die grundlose Voraussetzung einer Freiheit des Willens, zwischen Motiven zu wählen, die er sich selbst zum Zweck setzen will, ist hier kein Platz. Vielmehr zeigt sich ein „fremder Einfluß“, der bestimmt, „was Gut und Böse heißen soll“ (ebd.). Das „Motiv“, sich diesem fremden Einfluß zu unterwerfen“, entdeckt Freud in der „Hilflosigkeit und Abhängigkeit von anderen“ und „kann am besten als Angst vor dem Liebesverlust bezeichnet werden“ (ebd.).

Das Böse ist also anfänglich dasjenige, „wofür man mit Liebesverlust bedroht wird; aus Angst vor diesem Verlust muß man es vermeiden. Darum macht es auch wenig aus, ob man das Böse bereits getan hat oder es erst tun will; in beiden Fällen tritt die Gefahr erst ein, wenn die Autorität es entdeckt“ (Freud 1930/2009, 88). Freud spricht noch nicht vom ‚Über-Ich‘, sondern von einer äußeren Autorität, die potentiell in der Lage ist, ein solches ‚Böses‘ zu entdecken. Zwar spricht Freud an dieser Stelle bereits vom ‚schlechten Gewissen‘

und vom Schuldbewusstsein im Sinne einer „sozialen Angst",[34] aber im Grunde kann man für ihn eigentlich erst dann wirklich von „Gewissen und Schuldgefühlen" sprechen, „wenn die Autorität durch die Aufrichtung eines Über-Ichs verinnerlicht wird" (ebd.), also die Etablierung und Internalisierung des Über-Ichs als einer im Individuum stets präsenten Autorität vollzogen ist und damit die Gewissensphänomene auf eine neue Stufe gehoben werden. Auf dieser neuen Stufe handelt es sich gar nicht mehr um eine äußere Instanz, mithin um die Kultur, die den Einzelnen sanktioniert und unter der er leidet, sondern er selbst bzw. die Gesellschaft in Form des Über-Ichs ist es nun, die nicht nur potentiell alles ‚Böse' bzw. jegliche ‚böse' Neigung zu entdecken vermag, sondern es vielmehr unhintergehbar jederzeit als Verinnerlichung entdeckt.

Zusammenfassend heißt also das Ergebnis der Psychoanalyse: „Anfangs ist zwar das Gewissen (richtiger: die Angst, die später Gewissen wird) Ursache des Triebverzichts, aber später kehrt sich das Verhältnis um. Jeder Triebverzicht wird nun eine dynamische Quelle des Gewissens, jeder neue Verzicht steigert dessen Strenge und Intoleranz, und wenn wir es nur mit der uns bekannten Entstehungsgeschichte des Gewissens besser in Einklang bringen können, wären wir versucht, uns zu dem paradoxen Satz zu bekennen: Das Gewissen ist die Folge des Triebverzichts; oder: Der (uns von außen auferlegte) Triebverzicht schafft das Gewissen, das dann weiteren Triebverzicht fordert" (Freud 1930/2009, 91).

Diese sich immer weiter voranschraubende Spirale von Schuld und Sühne, von nie enden wollenden Selbstvorwürfen und Selbstbestrafungen für Taten, die nie begangen wurden und möglicherweise nie begangen werden, ist die Quelle des Unbehagens in der Kultur, aus der es scheinbar kein Entrinnen gibt. Denn „da die Kultur einem inneren erotischen Antrieb gehorcht, der sie die Menschen zu einer innig verbundenen Masse vereinigen heißt, kann sie dies Ziel nur auf dem Wege einer immer wachsenden Verstärkung des Schuldgefühls erreichen …, vielleicht bis zu Höhen, die der einzelne schwer erträglich findet" (Freud 1930/2009, 96).

Freud geht es insgesamt weniger um die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Streben des Einzelnen nach individuellem Glück und nach menschlichem Anschluss. Denn dieser Kampf zwischen individueller Entwicklung und Kulturentwicklung bedeutet „einen Zwist im Haushalt der Libido …, und er läßt einen endlichen Ausgleich zu beim Individuum" (Freud 1930/2009, 103). „Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden" (Freud 1930/2009, 108). Was sich für Freud dabei als schicksalhaft-ewig darstellt, ist die Kraft zum ‚Bösen', zur Aggression, zur Destruktion und Grausamkeit auf der einen und die Kraft zur Gemeinschaftbildung und zur Kulturentwicklung auf der anderen Seite. Es geht Freud also nicht bloß um den Kampf zwischen individuellem Glücksstreben und den Anforderungen der Kultur, sondern in letzter Konsequenz um einen das Schicksal der Menschenart bestimmenden Krieg anonymer Mächte, dem Augustinus das im Bannkreis dieses Schicksals Unerhörte entgegensetzte – dass es grundsätzlich in der Freiheit des Willens liegt, sich für eine solche Haltung gegenüber dem Unverfügbaren zu entscheiden.

6 Abschließende Überlegungen: Neurowissenschaftliche Ansätze oder Das Unbehagen der Freiheit

Gegenwärtig ist es insbesondere der Verhaltensphysiologe Gerhard Roth, der dem traditionellen, nicht zuletzt auf humanistischen Ansätzen aufruhenden Menschenbild, dem zufolge das Geistige als höchstes Sein des Menschen das Naturgeschehen übersteigt und seine Freiheit, Individualität und Menschenwürde begründet, eine realistische, d.h. naturwissenschaftliche, empirisch-experimentell gestützte Konzeption des Men-

schen als eine „Physik (Chemie und Physiologie) des Geistes“ (Roth 2003, 253) entgegenzustellen sucht. Für Roth sind aus neurobiologischer Sicht sowohl das ‚Ich' als auch die von ihm erfahrene Welt „ein Konstrukt, welches das Gehirn entwirft, um komplexe kognitive, exekutive und kommunikative Aufgaben besser bewältigen zu können“ (Roth 2003, 551), wobei an der kausal-naturalen Determination unseres Verhaltens insofern kaum zu zweifeln sei, als „es auch bei den hochstufigen Prozessen in unserem Gehirn, die für die Steuerung unseres Verhaltens zuständig sind, deterministisch zugeht, also weder so etwas wie ein freier Wille noch quantenphysikalische ‚Indeterminiertheiten' … existiert“ (Roth 2003, 531). Menschliche Intentionen wie auch die übliche Annahme, Menschen seien Urheber ihrer Handlungen, beruhen für Roth auf unbewussten, neurobiologisch erforschbaren Prozessen im Gehirn. In der Folge dieser Position erweist sich für Roth nicht nur das Gefühl menschlicher Willensfreiheit als „eine Illusion in dem Sinne, dass es die tatsächlichen Verhältnisse der Handlungsvorbereitung und -steuerung nicht widerspiegelt“ (Roth 2003, 528), sondern auch Verantwortlichkeit und Schuldfähigkeit eines Subjekts sind unwissenschaftliche und mithin abzuweisende Begriffe. „Menschen können als bewusste Individuen nichts für das, was sie tun, denn ihr bewusstes Handeln wird durch das emotionale Erfahrungsgedächtnis geleitet, das nicht dem Willen unterliegt“ (Roth 2003, 554). Insgesamt glaubt Roth, aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen philosophische Einsichten über das Wesen des Menschen ableiten zu können.

In der naturalistischen Sicht des Menschen, wie Roth sie sich zu eigen gemacht hat, liegen drei Voraussetzungen: „Erstens: Der Mensch ist in allen Dimensionen seiner Existenz Teil der Natur. ... Auch in seiner Geistigkeit ist er … das Ergebnis einer Evolution ... Zweitens: Die menschliche Natur lässt sich unter Verzicht auf normative und intentionalistische Begriffe beschreiben und erklären. Drittens: Der Mensch kann wie alle anderen Teile der Natur auch vollständig ... mit den Mitteln der Naturwissenschaften ... erfasst werden“ (Wingert 2006, 243).

Ganz allgemein erweist es sich aus philosophischer Perspektive als äußerst bedenklich, das Erkenntnisproblem und die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens mit den Mitteln einer (naturwissenschaftlichen) Einzelwissenschaft zu lösen, da in diesem Fall zumeist auf eine über das einzelwissenschaftliche Denken prinzipiell hinausgehende philosophische und kritische Erörterung von Erkenntnisproblemen verzichtet wird. Entsprechend dürfen für Erwin Hufnagel „naturwissenschaftliche Vorgehensweisen nicht zum Inbegriff wissenschaftlicher Verfahren werden. Die Geisteswissenschaften verkennen … ihre methodische Bestimmtheit, wenn sie sich unkritisch nach naturwissenschaftlichem Muster deuten“ (Hufnagel 1982, 131). Eine solche grundsätzliche Erwägung über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaften sowie über die Erkenntnisart von Naturwissenschaften und diejenige der Philosophie ist bei Roth allerdings nicht erkennbar.

Bei genauerem Hinsehen mag man auch aus philosophischer Perspektive gar nicht bestreiten wollen, dass Bewusstseinszustände nur aufgrund von neuronalen Aktivitäten vorliegen. „Daraus kann aber nicht der Schluss gezogen werden, dass Bewusstseinszustände neuronale Aktivitäten *sind*“ (Sturma 2006, 192). Ferner sind Roths Darlegungen nicht frei von anthropomorphistischen Vorstellungen. „Dem Gehirn wird unterstellt, dass es die Person über die wahre Natur ihrer Selbstverhältnisse gezielt täusche“ (Sturma 2006, 193). „Wenn wir ... dem Gehirn personenspezifische Eigenschaften und Fähigkeiten zuschrieben und zum Beispiel sagen würden, die Großhirnrinde (statt einer Person) entscheide, dann würden wir die Grenze sinnvollen Redens überschreiten“ (Wingert, 2006, 240). Zu bedenken ist ‚ein unauflösliches Dilemma‘, auf welches Peter Janich hinweist: „Wenn die Theorie der empirischen Widerlegung der Willensfreiheit wahr wäre, dann wäre in letzter

Konsequenz auch die Aufstellung dieser Theorie selbst nicht frei, sondern naturgesetzlich determiniert. Konsequent würde dies dann auch für die ... Gegenthese gelten, dass die deterministische Auffassung falsch ist – mit dem Ergebnis, dass es zu ein und derselben Frage zwei kontradiktorische Urteile als Kausalergebnisse neuronaler Vorgänge gäbe“ (Janich 2006, 91). Da demnach These und Gegenthese sowie ferner jedes Urteil über deren Wahrheit bzw. Falschheit bloß naturale Tatsachen ohne Geltungsanspruch wären, gäbe es in diesem Falle kein Kriterium, wonach zwischen ‚wahr' und ‚falsch' und noch weniger zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘ unterschieden werden könnte. „Bei vielen Neurowissenschaftlern herrscht Unklarheit über das Verhältnis zwischen kognitiver Neurowissenschaft und Philosophie. Diese Neurowissenschaftler geißeln die Philosophie gewöhnlich wegen ihrer angeblichen Schwächen, ohne dass sie offenbar eine Ahnung davon hätten, welch großer Teil des gedanklichen Rahmens, in dem sie selbst operieren ..., dem (fragwürdigen) Erbe der Metaphysik des 17. Jahrhunderts angehört“ (Bennett/Hacker 2006, 20).

So verwendet G. Roth wie vor ihm bereits S. Freud durchgängig die *Vorstellung des Zweckes*.[35] Roths Position ruht also auf einer metaphysischen Vorstellung auf, nämlich der Vorstellung des *Zweckes*, von der er sich doch eigentlich lösen wollte. Er nimmt dabei Mechanismen und Leistungen des Gehirns an, die primär auf das Ziel des Überlebens der Menschen gerichtet sind. Damit interpretiert er ein naturales Geschehen, das nach seiner Auffassung den Vorstellungen des Bewusstseins und insbesondere der Vernunft vorausliegt und ihnen weitgehend entzogen ist, letztlich wieder mit Hilfe einer Vorstellung der Vernunft. Während er Intentionen auf der Ebene des Ich als lebensnotwendige oder nützliche Fiktion versteht, kehrt das Intentionale in Gestalt der Zweckvorstellung auf der höheren, wissenschaftlichen Ebene der Neurobiologie wieder und wird hier von Roth als objektive Gegebenheit behandelt. Was seine neurobiologischen Ergebnisse angeht, huldigt er einem Realismus und scheint für sein Wissenschafts-Ich einen archimedischen Punkt zu beanspruchen, von dem aus es zwischen den Illusionen des empirischen Ich und der Realität des Gehirns zu unterscheiden vermag. Zweck und Zweckmäßigkeit sind allerdings insbesondere gemäß Kant Begriffe der Vernunft, die von der reflektierenden Urteilskraft in teleologischen Urteilen auf Naturdinge angewandt werden. Kant geht gerade nicht davon aus, dass die Natur wirklich zweckhaft verfahre. Dies wäre eine empirisch nicht zu stützende und mithin transzendente Voraussetzung der Vernunft. Vielmehr dient die Vorstellung von Naturzwecken dazu, die Natur so zu betrachten, *als ob* sie ein sinnvolles System und nicht blinden Zufällen unterworfen wäre.

Zusammenfassend lässt sich Roths neurowissenschaftliche Position als „gemäßigt deterministische Auffassung vom menschlichen Bewußtsein und Verhalten“ (Patt 2005, 67) bezeichnen, die aus kantischer Sicht gleichsam als die „naturwissenschaftliche Hälfte eines Ganzen“ (Patt 2005, 73) betrachtet werden muss. Sofern es um den Menschen als Naturwesen und um sein Verhalten als naturwissenschaftlich bestimmbaren Vorgang geht, lässt sich Roths Auffassung des Menschen durchaus mit der Sichtweise Kants vereinbaren. Auch Kant sieht das Verhalten des Menschen in der Sinnenwelt als vollständig determiniert und als zumindest prinzipiell vorhersagbar an. Denn „die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin … *Heteronomie*“ (KpV, VII, 156). Die andere Hälfte aber betrifft den Menschen als moralisch-vernünftiges Wesen: „Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur *Autonomie* der reinen Vernunft gehören … Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz“ (KpV, VII, 156–157). Diesen transzendental-philosophischen Standpunkt zieht Roth allerdings nirgends in Betracht, sondern bewegt sich innerhalb des Gegensatzes von Naturkausalität und A-Kausalität. Kant aber verweist auf eine dritte Art der Kausalität, nämlich diejenige der reinen praktischen Vernunft, die er *Kausalität aus Freiheit* nennt. Freie Handlungen in der Sinnenwelt sind für Kant zwar naturwissenschaftlich gesehen a-kausal, aber

transzendental gesehen durchaus keine a-kausalen Vorgänge. Der von naturalen Bedingungen und Einwirkungen freie Wille ist nicht bestimmungslos, sondern *selbst-bestimmt*.

Bei Roth werden nun aber die Grundbegriffe der Praktischen Philosophie – insbesondere der Begriff des ‚Willens' – ausgehöhlt. Besteht der menschliche Wille für Kant gerade darin, nach der Vorstellung von selbst gegebenen Gesetzen zu handeln bzw. „wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen“ (GMS, VII, 59), so haben wir es bei Roth bloß mit einer Instanz des Bewusstseins zu tun, in welcher sich vornehmlich unbewusste Strebungen mitteilen, die auf ein „Erfahrungsgedächtnis“ zurückgehen. Eine Entscheidung als Willensakt ist nicht eigentlich eine Entscheidung, sondern bloßer im Prinzip neurobiologisch vorhersagbarer Ausdruck der Gegebenheiten des individuellen ‚Erfahrungsgedächtnisses'. Damit aber lässt sich nicht einmal mehr von Handlungen sprechen. Vielmehr ist das, was wir bisher als Handlung bezeichneten nichts anderes mehr, als ein im Prinzip neurobiologisch vorhersagbarer Ausfluss jener Gegebenheiten. „Aristotelisch ausgedrückt, ist nach Roth das, was wir ‚Handlung' nennen, keine Handlung, sondern vornehmlich das Ergebnis des Einwirkens von Naturkräften auf das Gehirn und Ergebnis unbewußter Hirntätigkeit. Es ist kein *práttein*: ‚handeln', sondern *páschein*: ‚erleiden'“ (Patt 2005, 72).

Doch in letzter Konsequenz leugnen die Neurowissenschaften gar nicht die Willensfreiheit, wenn sie diese Idee naturwissenschaftlich bzw. empirisch als Illusion zu entlarven suchen, die wir erleiden. *Als Idee* aber, deren Bewusstsein wir nicht verleugnen können, stellt diese Freiheit uns unabwendbar vor die Wahl, welche Haltung wir in unserem Selbstverständnis einnehmen wollen. Allerdings steht es nicht in unserer Freiheit, nicht zu wählen. Im Gefolge von Nietzsches ‚Umwertung der Werte‘ scheint man in der Tat die Notwendigkeit dieser Grundwahl immer mehr von sich zu weisen, scheint Ausschau zu halten nach Substituten für die Übernahme der damit verbundenen *unbedingten* Verantwortung, indem man an die Stelle der Freiheit des Willens wie auch immer geartete materiale Bestimmungsgründe setzt, die unsere Haltung zum eigenen Selbst, zum Anderen und zur Welt bestimmen sollen. Nun tritt der innere Dialog mit dem eigenen unbedingten Grund immer mehr in den Hintergrund bis letztlich der eigene Wille als Reflexion eines impersonalen Feldes erscheint. In der Tat scheint man zu glauben, das Böse möglichst weit ab von unserer persönlichen Freiheit verlegen zu können, scheint zu glauben, das Böse gar in neuronale Verbindungen und Funktionen auflösen zu können.

Funktionen und Neuronen aber bleiben stumm, unseren Trieben eignet die Unschuld des organischen Lebens, das das Böse nicht kennt; hier wird sich kein Dialog eröffnen, der uns Aufschluss darüber gibt, wie wir handeln sollen.

Es zeigte sich vielmehr, dass das Böse in Gestalt der Verweigerung der Pluralität, des Sozialen und der Verständigung zwischen den Menschen auf ein Grundsätzlicheres verweist, nämlich auf das *Böse als ein Sich-Nicht-Bekennen gegenüber der Freiheit*, was einem (vermeintlichen) *Zum-Schweigen-Bringen* des inneren Dialogs gleichkommt. Dieses Böse geschieht gerade dann, wenn man der eschatologischen Illusion verfällt, sich der Freiheit dadurch entledigen zu können, indem man die eigene Entscheidung für eine bestimmte Haltung gegenüber uns selbst, den Anderen und der Welt insgesamt an den ‚Willen‘ wie auch immer gearteter totalitärer Mächte abgibt.

Siglenverzeichnis

Augustinus:
Conf. = *Confessiones*,
de b. vita = *De beata vita*,
de civ. Dei = *De civitate Dei*,
de lib. arb. = *De libero arbitrio*,
de trin. = *De trinitate*,
de vera rel. = *De vera religione*,
retract. = *Retractationes*

Kant:
Anth = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,
GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*,
KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*,
KU = *Kritik der Urteilskraft*,
MS = *Die Metaphysik der Sitten*,
RGV = *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*,
SF = *Der Streit der Fakultäten*

Nietzsche:
EH = *Ecce Homo*,
GM = *Zur Genealogie der Moral*,
JGB = *Jenseits von Gut und Böse*,
Na = *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*,
M = *Morgenröte*,
MA = *Menschliches, Allzumenschliches*,
Za = *Also sprach Zarathustra*

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah: *Denktagebuch, 1950–1973*. München/Zürich: Piper, 2002, Bd. I.
Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (1963). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978
Arendt, Hannah: *Über das Böse*. *Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik* (1965). Aus dem Nachlass hrsg. v. Jerome Kohn. München/Zürich: Piper, 3. Aufl., 2009
Augustinus*:* *De beata vita* (386). Zitierte Ausgabe: Augustinus: *Über das Glück*. In: Augustinus: *Philosophische Frühdialoge*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer und Willi Schwarz, Zürich/München: Artemis, 1972, 181–213
Augustinus: *De libero arbitrio* (388 Buch I, 391–395 Buch II–III). Zitierte Ausgabe: Augustinus: *De libero arbitrio – Der freie Wille*. In: Augustinus Werke, Bd. 9, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Johannes Brachtendorf. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöning, 2006
Augustinus: *De vera religione* (389–391). Zitierte Ausgabe: Augustinus: *De vera religione – Die wahre Religion*. In: Augustinus Werke, Bd. 68, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Josef Lössl. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöning, 2007

Augustinus: *Confessiones* (396–398). Zitierte Ausgabe: Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse*. Übersetzt, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von Kurt Flasch und Burkhard Moojsisch. Stuttgart: Reclam, 2003

Augustinus: *De trinitate* (399–419). Zitierte Ausgabe: Augustinus, Aurelius: *De trinitate*, Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang Buch V, lateinisch/deutsch, neu übers. und mit einer Einl. hrsg. von Johann Kreuzer, Hamburg: Meiner, 2001

Augustinus: *De civitate Dei* (413–426). Zitierte Ausgabe: Augustinus, Aurelius: Vom Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. München: dtv, 1977–1978

Augustinus: *Retractationes* (426–427). Ausgabe: Augustinus, Aurelius: *Die Retractationen in zwei Büchern. Retractationum libri duo*. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn: Schöningh, 1976

Bennet, M. R./Hacker, P. M. S.: *Philosophie und Neurowissenschaft*. In: Sturma, Dieter (Hg.): *Philosophie und Neurowissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006, 20–42

Cassirer, Ernst: *Kants Leben und Lehre* (1918). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977

Faulstich, Werner (Hg.): *Das Böse heute. Formen und Funktionen*. München: Fink, 2008.

Fink, Eugen: *Nietzsches Philosophie* (1960). Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 6. Aufl., 1992

Flasch, Kurt: *Augustin. Eine Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam, 3. Aufl., 2003

Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion* (1927). In: Sigmund Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2007, 109–158

Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). In: Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur. Und Andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2009, 29–108

Fuchs, Peter: *Die ‚bösen‘ Anonyma – Zur sozialen Funktion des Terrors*. In: Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2. Aufl., 2008, 29–40

Fuhrer, Therese: *Christliche und gnostische Schöpfungsmythen: Augustin und die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt*. In: Walde, Peter/Luisi, Pier Luigi (Hg.): *Vom Ursprung des Universums zur Evolution des Geistes*. Zürich: vdf Hochschulverlag, 2002, 105–120

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). In: Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999

Gadamer, Hans-Georg: *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* (1965). In: Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 133–145

Gasser, Reinhard: *Nietzche und Freud*. Berlin/New York: de Gruyter, 1997

Gombocz, Wolfgang L: *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*. München: Beck, 1997

Grätzel, Stephan: *Die Vollendung des Denkens. Vorlesungen zu Philosophie und Mystik*. London: Turnshare, 2005

Grondin, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl., 2001

Gründer, Karlfried/Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1980

Heuer, Wolfgang: *Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert*: In: Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2. Aufl., 2008, 15–28

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947). Frankfurt/M.: Fischer, 15. Aufl., 2004

Horn, Christoph: *Augustinus*. München: Beck, 1995
Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2. Aufl., 2008
Horster, Detlef: *Einleitung* zu: *Das Böse neu denken*. In: Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2. Aufl., 2008, 7–14
Hufnagel, Erwin: *Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik. Band. 1. Von Trapp bis Dilthey*. Frankfurt/M.: Haag und Herchen, 1982
Hügli, Anton: Art. Malum VI. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1980, 681–706
Janich, Peter: *Der Streit der Welt- und Menschenbilder in der Hirnforschung*. In: Sturma, Dieter (Hg.): *Philosophie und Neurowissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006, 75–96
Jaspers, Karl: *Die großen Philosophen. Erster Band* (1957). München: Piper, 5. Aufl., 1995
Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. VII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, 7–102
Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. VII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, 107–302
Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft (1793). In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. X, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, 73–456
Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. VIII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, 649–879
Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten* (1797). In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. VIII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, 309–634
Kant, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten* (1798). In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. XI, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, 267–393
Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1800). In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. XII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, 399–690
Kersting, Wolfgang: *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis, 2004
Klemme, Heiner F.: *Immanuel Kant*. Frankfurt a.M./New York: Campus, 2004
Kreuzer, Johann: *Augustinus zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2005
Kruhöffer, Bettina: *Reflexionen über ‚das Böse‘. Sprachliche Differenzierungen in Auseinandersetzung mit der Theologie Wolfhart Pannenbergs*. Münster/Hamburg/Berlin u.a: Lit, 2002
Lohmann, Hans Martin: *Sigmund Freud zur Einführung*. Hamburg: Junius, 6. Aufl., 2006
Lorenzer, Alfred/Görlich, Bernhard: Einleitung zu Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur. Und Andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2009, 7–28
Lorenzer, Alfred: *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1972
Marquard, Odo: Art. Malum I. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1980, 652–665
Neiman, Susan: *Das Banale verstehen*. In: Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2. Aufl., 2008, 41–54
Neiman, Susan: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004
Nida-Rümelin, Julian: *Persönliche Schuld und politischer Wahn*. In: Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2. Aufl., 2008, 55–66

Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878–1880). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. I. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 435–1008
Nietzsche, Friedrich: *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1881). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. I. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 1009–1279
Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883–1885). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. II. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 275–561
Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. III. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 563–759
Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.* (1887). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. II. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 761–900
Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (1888). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. II. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 1063–1142
Nietzsche, Friedrich: *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*. In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. III. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 415–925
Patt, Walter: Kants *Kritik der praktischen Vernunft. Eine Einführung*. London: Turnshare, 2. Aufl., 2005
Pieper, Annemarie: *Gut und Böse*. München: Beck, 3. Aufl., 2008
Reik, Theodor: *Zu Freuds Kulturbetrachtung* (‚*Das Unbehagen in der Kultur*') (1930). In: *Imago*, Bd. 16, 1930, 232–245)
Riesenhuber, Klaus: Art. Malum V. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1980, 669–681
Röd, Wolfgang (Hg.): *Geschichte der Philosophie*. Bd. XIII. *Die Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts 3. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*. München: Beck, 2002
Röd, Wolfgang (Hg.): *Geschichte der Philosophie*. Bd. IX/1. *Die Philosophie der Neuzeit 3. Teil 1. Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer*. München: Beck, 2006
Roth, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003
Safranski, Rüdiger: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. München/Wien: Hanser, 1997
Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2002
Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795). In: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, Bd. V. München: dtv, 2004, 570–669
Schulte, Christoph: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: Fink, 1988
Sturma, Dieter (Hg.): *Philosophie und Neurowissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006
Sturma, Dieter: *Ausdruck von Freiheit. Über Neurowissenschaften und die menschliche Lebensform*. In: Sturma, Dieter (Hg.): *Philosophie und Neurowissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006, 187–214
Wingert, Lutz: *Grenzen der naturalistischen Selbstobjektivierung*. In: Sturma, Dieter (Hg.): *Philosophie und Neurowissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006, 240–260

1 Gerade im Nationalsozialismus erwies sich, wie Susan Neiman herausstellt, „eben jenes humanistische, für eine Sinnstiftung unerläßliche geistige Rüstzeug … als verräterisch. Bedeutung und Sinn in der Wirklichkeit zu suchen konnte buchstäblich tödlich sein" (Neiman 2004, 376). „Was in Auschwitz scheinbar zu Bruch ging, ist die Möglichkeit, intellektuell darauf zu reagieren. Das Denken wurde gelähmt, denn sowenig die Werkzeuge der Zivilisation fähig waren, das Ereignis zu verhindern, so wenig sind sie in der Lage, damit umzugehen" (ebd.).

2 Augustinus wird nach Werktitel, Buch, Kapitel- und gegebenenfalls Paragraphennummer zitiert; z. B. de trin. X 6, 8 = De Trinitate, Buch X, Kapitel 6, Paragraph 8. Die Übersetzungen der lateinischen Originalzitate sind den im Inhaltsverzeichnis aufgeführten Ausgaben entnommen.

[3] Entsprechend versteht K. Jaspers den Begriff ‚Psychologie' im Hinblick auf die augustinische Lehre in seiner ursprünglichen Bedeutung als ‚Lebenslehre'. In dieser ‚Psychologie' handelt es sich „nicht um eine Wissenschaft erforschbarer empirischer Realitäten, sondern um die Durchhellung inneren Handelns" (Jaspers 1957/1995, 327). Von der existenzphilosophischen Augustinus-Deutung setzt sich insbesondere Philosophiehistoriker Kurt Flasch (2003) ab und fordert in seiner sehr kritisch gehaltenen Einführung in das Denken des Augustinus eine auf die Realgeschichte bezogene ideengeschichtliche Forschung.
[4] Im Folgenden wird bei Augustinus der Begriff ‚malum' (Plural: ‚mala') bzw. ‚Übel' verwendet, da dieser Begriff in der antiken Terminologie undifferenziert physische Übel wie (Naturkatastrophen usw.) meint, die der Mensch erleidet, *und* moralische, vom Menschen selbst willentlich intendierte Übel, was im christlichen Sinne als ‚Sünde' bezeichnet werden kann. In der philosophischen Terminologie wird erst seit Leibniz zwischen *malum physicum* und *malum morale* unterschieden.
[5] „Der Dualismus manichäischer Lehren erklärt Angst, indem er sie zum kosmischen Prinzip macht. Aus einer solchen Welt, die als geschlossenes System des Kampfes zweier Prinzipen verstanden wird, lässt sich nur ‚fliehen' … Welt wird zur Phantasmagorie der Angst" (Kreuzer 2005, 16).
[6] Die der Freiheit des Menschen zugerechnete „Sünde (peccatum) gegen Gott ist das Malum schlechthin; aus diesem Malum als dem Bösen folgt das Malum als Übel, so daß jegliches Malum heilsgeschichtlich qualifiziert ist: entweder als Sünde oder als Strafe für die Sünde" (Marquard 1980, 654). Damit sind Göttliche Gnade und Erlösung grundsätzlich unverdient, Strafe und Verdammnis grundsätzlich selbstverursacht und verdient.
[7] Kant wird nach der von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Theorie-Werkausgabe zitiert; z. B. KpV, VII, 141 = Kritik der praktischen Vernunft, Theorie-Werkausgabe, Bd. VII, Buchseite 141.
[8] Während nämlich im lateinischen die Begriffe ‚malum' und ‚bonum' mangels genauerer Differenzierung zweideutig bleiben, also der Begriff ‚malum' das Böse und das Übel (oder Weh) bzw. der Begriff ‚bonum' das Gute und das Wohl meinen können, hat für Kant „die deutsche Sprache … das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen": „Das *Wohl* oder *Übel* bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der *Annehmlichkeit* oder *Unannehmlichkeit*, des Vergnügens und Schmerzes" und damit in letzter Konsequenz auf „das Gefühl der Lust und Unlust". „Das *Gute* oder *Böse* bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den *Willen*, so fern dieser durchs *Vernunftgesetz* bestimmt wird" (KpV, VII, 177), d.h. sofern diese Begriffe auf den Willen eines Wesens bezogen werden, welches grundsätzlich dazu in der Lage ist, selbstbestimmt über die Motive seines Handelns frei zu entscheiden.
[9] Kant wird nach der von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Theorie-Werkausgabe zitiert; z. B. KpV, VII, 141 = Kritik der praktischen Vernunft, Theorie-Werkausgabe, Bd. VII, Buchseite 141.
[10] Diese Rechtsgesetze müssen gemäß Kant allerdings selbst Gesetze der Freiheit sein (vgl. Kersting 2004).
[11] „Der *Hang zum Bösen*, der aus Gründen der Zurechenbarkeit nicht der Anerbung einer Erbsünde sich verdanken darf, wird zum ‚peccatum originarium'" (Schulte 1988, 97; vgl. RGV, VIII, 679).
[12] Denn was der Mensch „nämlich *auf den Geheiß einer moralisch-gebietenden Vernunft* will, das *soll* er, folglich *kann* er es auch tun (denn das Unmögliche wird die Vernunft nicht gebieten)" (Anth, XII, 439).
[13] „Die Revolution für die (intelligible) Denkungsart bedeutet keineswegs eine Revolution für die (empirische) Sinnenart ... Hat der Mensch einmal das Böse in seine despotische Herrschaft eingesetzt, kann es tatsächlich von ihm nicht mehr *vernichtet*, sondern nur noch *gezähmt* oder *gebändigt* werden … Das Böse … wirkt auf der Ebene des gemeinschaftlichen Zusammenlebens der Menschen weiter. Der einzelne Mensch ist guten Willens, doch in der Gemeinschaft sind die Menschen nichts anderes als ‚Werkzeuge des Bösen'" (Klemme 2004, 119; vgl. RGV, VIII, 755–757). Nicht zuletzt Friedrich Schiller erkannte in diesem Zusammen einer „Aufklärung des Verstandes" eine Engführung in Richtung rein rationaler Aufklärung und forderte in seinen *Ästhetischen Briefen* eine „Ausbildung des Empfindungsvermögens" als das „dringendere Bedürfnis der Zeit", „weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muß geöffnet werden" (Schiller SW Bd. V, 592).
[14] Insofern ist für Kant letztlich auch „Gnade nichts anders als Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes inneres aber übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten … vorgestellt wird" (SF, XI, 309).
[15] Allerdings nimmt die Betrachtung seines Ursprungs und des Grundes seiner Geltung eine andere Richtung ein, als es in der Grundlegung der Ethik bzw. Moral der Fall war. „Statt den Begriff der Pflicht rein als das, was er bedeutet und nach dem, was er gebietet, zu betrachten, fassen wir hier den Gehalt des Gebots in die Idee von einem *höchsten Wesen* zusammen, das wir als Urheber des sittlichen Gesetzes denken. Eine solche Wendung ist für den Menschen unvermeidlich: denn jede, auch die höchste Idee, wie die der Freiheit, wird für ihn nur im Bilde und in der ‚Schematisierung' faßbar. Wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie … und können diesen ‚Schematismus der Analogie' nicht entbehren" (Cassirer 1918/1977, 407–408; vgl. RGV, VIII, 718, Anm.)
[16] Zum Wertproblem bei Nietzsche vgl. Röd (2002), 89–100.
[17] Nietzsche wird nach der von Karl Schlechta herausgegebenen Ausgabe zitiert: z.B. Za, II, 323 = Also sprach Zarathustra, Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, Bd. II, Buchseite 323.
[18] Ein Beispiel für letztere Entwicklung bietet für Nietzsche „das deutsche Wort ‚schlecht' selber; als welches mit ‚schlicht' identisch ist … und ursprünglich den schlichten, den gemeinen Mann … einfach im Gegensatz zum Vornehmen bezeichnete" (GM, II, 775).

19 Hierzu bemerkt Eugen Fink: „Sie (die Juden) sind für ihn (Nietzsche) das Genie der Rachsucht. Nietzsche ist kein Antisemit. Er sieht nur in den Juden, dem ‚priesterlichen Volk‘, den Aufstand gegen alles Herrenmäßige und Vornehme“ (Fink 1960/1992, 131).

20 Zwar zeigen sich die vornehmen Werte für Nietzsche immer wieder in der Geschichte, etwa in der Renaissance oder in der Gestalt Napoleons „wie ein letzter Fingerzeig zum *andren* Wege“ (GM, II, 796). Beide Arten der Wertschätzung liegen gar gleichzeitig immer in höheren und geistigeren Naturen im Kampf miteinander vor, beherrschend aber blieben letztlich das Christentum und seine Moral in all ihren säkularisierten Ausdifferenzierungen. Dieser Umkehrungsprozess ist uns für Nietzsche „heute nur deshalb aus den Augen gerückt …, weil er – siegreich gewesen ist“ (GM, II, 780).

21 Für E. Fink nimmt Nietzsche dabei allerdings nicht nur die Geschichte des Abendlandes in einer „ungeheuerlichen Vereinfachung“, sondern auch das Christentum: „Er nimmt es primär als Wertsystem, nicht als Dogmatik, nicht als eine göttliche Offenbarung“ (Fink 1960/1992, 130).

22 R. Gasser (1997) stellt allerdings heraus, dass Freud die Gedanken Nietzsches ‚nur mittelbar‘ kannte (vgl. auch Röd 2002, 361–362).

23 „Die innerliche Weise des existenziellen Selbstverstehens, der Rufcharakter des Gewissens, all das kommt überhaupt nicht in den Blick“ (Fink 1960/1992, 131).

24 Im Hinblick auf Nietzsche als ‚unzeitgemäßem‘ Moralphilosophen bemerkt W. Röd: Nietzsches „Forderung, Macht zu entfalten und nach Machtsteigerung zu streben, kann moralisch nicht genügen; sie bleibt leer, solange nicht angegeben wird, welchen Zielen die Macht dienen und zu welchem Zweck Herrschaft ausgeübt werden soll. Auch die Forderung, im Interesse der Höherentwicklung der Art zu handeln, bedarf inhaltlicher Konkretisierung. Ein brauchbares Kriterium des Wertes von Handlungen und Entscheidungen hat Nietzsche nicht formuliert“ (Röd 2002, 100).

25 Insbesondere Bettina Kruhöffer zeigt in diesem Zusammenhang, „dass der Begriff des ‚Bösen‘ im Bereich der Soziologie und Psychologie keine nennenswerte Rolle spielt“, vielmehr eröffnet sich gerade in der Psychologie die unter moralischen Gesichtspunkten bedenkliche „Übertragung des ‚Bösen‘ in Ersatzbegriffe wie beispielweise den Begriff der ‚Aggression‘“ (Kruhöffer 2002, 10–11).

26 So beispielsweise W. Faulstich: „Um das Böse zu verstehen, müssen wir uns auf seine Manifestationen und die Abfolge von Repräsentationen einlassen. Entscheidend aber ist die Frage nach seinen Funktionen“ (Faulstich 2008, 319).

27 „Werden Triebschicksale nicht mehr als introjizierte gesellschaftliche Schicksale erfahren und gedeutet, erscheinen sie im Dialog zwischen Analytiker und Analysand als gegen die Gewalt des Kulturprozesses isolierte Schicksale, die allenfalls ‚familialistisch‘ interpretiert werden, so verkümmert die Freudsche Psychologie zu einer banalen Psychologie individueller Abweichungen, die therapeutisch behoben werden können“ (Lohmann 2006, 11).

28 In den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts knüpfte insbesondere der Psychoanalytiker und Soziologe Alfred Lorenzer an Freuds zivilisationskritisches Denken an und begründete die ‚materialistische Sozialisationstheorie‘, in deren Zentrum die ‚Übersetzung‘ des Freudschen Triebbegriffs steht (vgl. Lorenzer 1972). Psychoanalyse erweist sich damit im Ausgang von Freud nicht nur als Kultur-Betrachtung, sondern versteht sich, indem sie die sozialen Konflikte der Einzelnen in den Tiefen der Triebschicksale aufsucht und an den vermeidbaren und unvermeidbaren Zumutungen der Gesellschaftlichen Ordnung misst (vgl. Lorenzer/Görlich 2009, 28), wesentlich als ‚Kultur-Kritik‘.

29 Die Kategorie der Entsagung weist dabei für Horkheimer/Adorno einen Doppelsinn auf: Die Geschichte der Entsagung meint einerseits „die Geschichte der Zivilisation“ als „Geschichte der Introversion des Opfers“, die sich im Zusammenhang mit der „falschen Gesellschaft“ entfaltet: „In ihr ist jeder zu viel und wird betrogen“ (Horkheimer/Adorno 1947/2004, 62). Adorno/Horkheimer benennen aber auch eine andere Seite der Entsagung, die „herrschaftliche Entsagung, als Kampf mit dem Mythos“, „stellvertretend für eine Gesellschaft, die der Entsagung und der Herrschaft nicht mehr bedarf: die ihrer selbst mächtig wird, nicht um sich und anderen Gewalt anzutun, sondern zur Versöhnung“ (Horkheimer/Adorno 1947/2004, 62).

30 Bereits 1930 äußert sich Theodor Reik kritisch im Hinblick auf Freuds Kulturbetrachtungen. Reiks Kritik kumuliert weitgehend in dem Vorwurf, Freud gebe sich in seinen letzten Schriften subjektiver als in den früheren, nehme persönlich Stellung zu den großen Fragen der Zeit und der Zeiten, wobei es wissenschaftlich nicht zu verantworten sei, eigen Ansichten über die Beziehung von Glück und Kultur zu äußern. Was sich in Freuds späten Schriften zeige, sei eine Weisheit, die oftmals an die Stelle des Wissens trete (vgl. Reik 1930). Für A. Lorenzer und B. Görlich lässt Reik dabei allerdings einen entscheidenden Gesichtspunkt im Hinblick auf die Bedeutung der Freudschen Kulturbetrachtung außer Acht: Freuds Kulturbetrachtung „entsteht … gerade nicht als Altersphilosophie eines weisen Mannes, die man abtrennen könnte von den empirischen Aussagen des früheren Forschers … Das Problem der ‚Kultur‘ betrifft den Psychoanalytiker vielmehr vom ersten Augenblick an … Das ‚hysterische Unglück‘, mit dem die psychoanalytische Aufklärungsarbeit konfrontiert ist, ist kein Organgeschehen …; es ist vielmehr eingebunden in einen ganz bestimmten kulturellen Zusammenhang, einen Kultur-Konflikt, der in seiner lebenspraktischen Unmittelbarkeit Ausdruck sucht“ (Lorenzer/Görlich 2009, 8–9). Abgesehen davon, dass bereits Freuds Schrift *Die ‚kulturelle‘ Sexualität und die moderne Nervosität* von 1908 zeige, wie die kulturelle Thematik in das Verstehen und Begreifen hineinspiele, gilt es für Lorenzer und Görlich im Hinblick auf die Verschränkung von ‚subjektivem‘ Zugang und ‚Kulturkritik‘ allerdings eine Schwierigkeit des psychoanalytischen Vorgehens zu beachten: „die Übertragung psychoanalytischer Erkenntnis auf das nichttherapeutische Terrain der Kulturanalyse“ (Lorenzer/Görlich 2009, 11–12).

31 Auf den problematischen Begriff des ‚Zweckes‘ werden wir später noch eingehen.

32 „Ich habe nichts mit der wirtschaftlichen Kritik des kommunistischen Systems zu tun … Aber seine psychologische Voraussetzung vermag ich als haltlose Illusion zu erkennen. Mit der Aufhebung des Privateigentums entzieht man der menschlichen Aggressionslust eines ihrer Werkzeuge, gewiß ein starkes und gewiß nicht das stärkste“ (Freud 1930/2009, 77–78).

33 „Das Gebot ‚Liebe deinen nächsten wie dich selbst‘ ist die stärkste Abwehr der menschlichen Aggression und ein ausgezeichnetes Beispiel für das unpsychologische Vorgehen des Kultur-Über-Ichs. Das Gebot ist undurchführbar“ (Freud 1930/2009, 105–106).

34 Beim Kind kann es sich für Freud dabei nur um die Form einer solchen ‚sozialen Angst‘ handeln. „Aber auch bei vielen Erwachsenen ändert sich nicht mehr daran, als daß an die Stelle des Vaters oder beider Eltern die größere menschliche Gemeinschaft tritt. Darum gestatten sie sich regelmäßig das Böse … und ihre Angst gilt allein der Entdeckung“ (Freud 1930/2009, 88).

35 Zum Folgenden vgl. Patt 2005, 71–72.

Zum Autor

Dr. Joachim Heil, Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: jheil@uni-mainz.de


INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

IZPP | Ausgabe 1/2009 | Themenschwerpunkt „Gut und Böse“

Die Banalität des Guten

Beobachtungen und Gedanken eines Psychotherapeuten zur alltäglichen Arbeit mit Drogenabhängigen

Udo Röser

Zusammenfassung

Therapeutisches Arbeiten mit Drogenabhängigen orientiert sich an Leistungsvereinbarungen, die unter dem Primat von Effizienz und Evidenz stehen. Ethische Orientierung bieten die Leitlinien und Leitbilder der Verbände und Institutionen, die die Arbeit mit drogengefährdeten und drogenabhängigen Menschen zu ihren zentralen Aufgaben zählen. In diesem Beitrag werden stationäre drogentherapeutische Alltagsphänomene von „gut“ und „böse“ aufgegriffen und in einen theoretischen Kontext gestellt. Diese Phänomene sind in ihrer Wirkung, insbesondere für teamorientierte Behandlungen, von nicht zu unterschätzender Relevanz.

Schlüsselwörter

Triebverzicht, Selbstregulierung, Emotional instabile Persönlichkeit, Humanistische Psychologie, Ethik der Liebe.

Abstract

Therapeutic work with drug addicts is based on service agreements, which are under the primacy of efficiency and evidence. Ethical Guidelines provide guidelines and mission statements of organizations and institutions, which define the work with drug abusing and drug addicted persons as their central mission. In this paper, everyday phenomena in stationary therapeutic work with drug addicts are taken up by „good“ and „evil“ and placed in a theoretical context. These phenomena are in their effect, especially for team-oriented treatments, of considerable relevance.

Keywords

Drive renunciation, self-regulation, emotional instable personality, humanistic psychology, ethic of love.

„Man nehme was man will: Gott, Natur, Wahrheit, Wissenschaft, Technologie, Moral, Liebe, Ehe – die Moderne verwandelt alles in „riskante Freiheiten“. Alle Metaphysik, alle Transzendenz, alle Notwendigkeit und Sicherheit wird durch Artistik ersetzt. Wir werden, im Allgemeinsten und im Privatesten zu Artisten in der Zirkuskuppel: ratlos.
Und viele stürzen ab.“
(Beck & Beck-Gernsheim, 1994)

Einleitung

Normative Bewertungen im Sinne von gut und böse sind keine fachlichen Behandlungskriterien für die therapeutischen Arbeit mit drogenabhängigen Menschen. Grundlage ist ein Krankheitsverständnis, das die für eine gesunde und sozialverträgliche Lebensführung nicht ausreichende biopsychosoziale Funktionsfähigkeit

in den Blick nimmt. Trotzdem bestimmen alltags- und umgangssprachliche Selbst- oder Fremdzuweisungen von gut und böse den Verlauf und damit auch den Erfolg therapeutischen Handelns. Anliegen dieses Beitrages ist es Alltagsphänomene, die jedem klinisch praktizierenden Therapeuten aus der Arbeit mit drogenabhängigen Patientinnen und Patienten vertraut sein dürften, in den Blick zu nehmen und unter dem Gesichtspunkt des „Guten“ und „Bösen“ zu beleuchten. Die Auswahl ist subjektiv und bezieht sich auf Phänomene, die den Autor immer wieder gedanklich und auch emotional beschäftigen. Diese Beschäftigung geht über die in wissenschaftliche Begrifflichkeit gegossene wertfreie ICD Nomenklatur hinaus, ebenso wie über die behandlungstauglichen standardisierten und evidenzbasierten Therapiemanuale. Es sind Phänomene, die etwas mit „gut“ und „richtig“ und mit „falsch“ und „böse“ zu tun haben. Natürlich bin auch ich, neben aller fachlicher Haltung und Orientierung, ein innerer Bewerter. Treffe Entscheidungen, die für Patienten weitreichende lebensbestimmende und auch lebenseinschränkende Konsequenzen haben. Sehe mich täglich mit einer Welt konfrontiert, die mir selbst innerlich fremd ist. Ich habe nie Heroin, Kokain, Amphetamine usw. konsumiert, führe somit ein „cleanes“ Leben. Oft habe ich durchgespielt, was wäre eigentlich meine Droge? Welche dieser verheißungsvollen Verlockungen würde mich inspirieren, beflügeln, meinen Geist erweitern, mir Erfahrungen, Erkenntnisse, Ekstase, Lust und Freuden verschaffen, die sich aus dem und im „normalen“ Leben nicht erschließen?

So sei mir erlaubt für einen Moment über all die mit der Drogensucht einhergehenden malignen Folgeerscheinungen hinwegzusehen und eine Gegenüberstellung einer drogenfreien mit einer drogenbezogenen Welt zu wagen. Hannah Arendt hat in der Beobachtung des Eichmann Prozesses in Jerusalem das berühmte Diktum der Banalität der Bösen geprägt, da ihr in Adolf Eichmann nicht eine Fratze des Bösen begegnete, sondern ein Mann, der sich durch seine scheinbare Gedankenlosigkeit auszeichnete. Blickt man mit den Augen eines Drogensüchtigen auf ein Leben ohne Drogen, so taucht eine Welt ohne besondere Anreize und Verlockungen auf. Es dominiert die Banalität des Guten.

Klinische Phänomene I

Eine der Standardfragen im Rahmen einer Informationsgruppe für Patientinnen und Patienten einer Facheinrichtung zur Behandlung drogenabhängiger Menschen ist die nach dem Eigenerleben des „Cleanseins“. Die Frage wird, auch im Angesicht der Autorität des Fragestellers, in der Regel mit „ganz gut“ beantwortet. Als Begründung wird zumeist angeführt, dass der permanente Druck sich Geld und Drogen beschaffen zu müssen nun aufgehört habe und dass es Zeit sei, seinem Leben eine andere Richtung zu geben. Letztgenannte Antwort kommt häufig von den Personen, die schon auf eine lange Lebenszeit mit Drogen und den damit verbundenen multiplen Folgeerscheinungen zurückblicken. Stellt man die Frage in die Runde, was denn eigentlich das Besondere und „Gute“ an Drogen und einem Leben in einem doch meist kriminellen Umfeld sei, ist gruppendynamisch ein interessantes Phänomen zu beobachten. In die Gruppe kommt sofort mehr Bewegung, sie wird lebhafter, manche richten sich im Stuhl auf, die Augen beginnen zu blitzen. „Der Reiz, der Kitzel, das Kribbeln, der Kick“, all dies sei etwas besonderes, einmaliges, mit nichts anderem zu vergleichen. Die daran anschließende Frage, und was sei denn nun das „Gute“ an einem Leben ohne Drogen, verändert die wahrnehmbare Stimmung wiederum. Die Energie sackt ab, Schweigen breitet sich aus. „Tja, das sei schon auch ganz gut, man könne sein Leben wieder ordnen, spüre sich wieder mehr mit klarem Kopf, könne etwas für die Wiederherstellung seiner Gesundheit tun, die Beziehung zu Eltern oder Kindern wieder neu beleben“. Die Fragezeichen hinter diesen Antworten schwingen unausgesprochen mit. Sehr überzeugend und „reizvoll“ klingen diese Antworten nicht. Ist ein „normales“ Leben wirklich so banal? Die Lust auf ein Leben ohne Drogen gilt es erst zu wecken.

Theoretischer Exkurs I

Jede Gesellschaft ist aufgefordert sich zu den jeweiligen von ihr wahrgenommenen „Übeln“ zu verhalten. So auch die westlichen Gesellschaften gegenüber dem epidemiologischen Problem der Sucht. Eine Schwierigkeit dieser gesellschaftlichen Standortbestimmung besteht darin, dass sich die den westlichen Lebensstil bestimmenden „Güter“ fast alle zum Suchtmittel eignen. Die Schattenseite der Wohlstandsgesellschaft zeigt sich u.a. in der hohen Anzahl Alkohol-, Medikamenten- und Drogenabhängiger Menschen[1], die ergänzt werden um den Anteil der Personen, die nicht-substanzbezogenen Süchten verfallen sind. Das triebhafte und bedürfnisorientierte Streben nach Genuss, Lust und Befriedigung findet seine Grenze in einer allmählich beginnenden Abhängigkeit, die in einen selbst- und fremdzerstörerischen Prozess übergeht (Abhängigkeitssyndrom, ICD 10, F10.2 – F19.2).

Die jedem Menschen vorgegebene Aufgabe, einen gesunden Umgang mit Genussmitteln zu erlernen, beruht auf einer gesellschaftlich-kulturellen Übereinkunft: und der impliziten definitorischen Macht Erlaubtes und nicht Erlaubtes festzulegen. Dieser „Kulturvertrag“ basiert auf dem Wissen und der Erfahrung des Menschen als eines triebhaften Wesens, dessen Begehren nach Lust, Genuss und Sinnenfreude in einem „guten“, Selbst- und Fremdschaden vermeidenden Sinne geformt und gebildet werden muss.

Die Triebhaftigkeit des Menschen, sein Streben nach Selbst- und Arterhaltung, führt zu der immer wieder aufkehrenden Frage, ob der Mensch nun per se „gut“ oder „böse“ sei. Die Antworten sind vielfältig und sollen hier nicht nacherzählt und eingeordnet werden. Bis auf eine, da diese das neuzeitliche Denken nachhaltig geprägt hat. Es geht um die anthropologische Perspektive Freuds, der ausgehend von der Energie trieborientierter Anschubkräfte die regulative Aufgabe des Menschen darin sieht, individuelles und soziales Miteinander in Einklang zu bringen.

Die Freudsche Genese der Menschheitsgeschichte beginnt wie in der Bibel mit einem Sündenfall. In grauen Vorzeiten sieht Freud eine Urhorde am Werk, die ihre Aggressionen nicht regulieren, kontrollieren und unterdrücken konnte, sondern auslebte. Es regiert ein Urpatriarch, der seinen Herrschaftsanspruch aus einem sexuellen Ausschließlichkeitsmonopol ableitet. Die Söhne töten den Urvater, um Zugang zu den Frauen zu erhalten und die Macht, um die sie ihn beneiden, selbst ausüben zu können:

Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem einzelnen unmöglich geblieben wäre.
(Freud, 1956, 158f, zit. n. Pieper, 2008, 34)

Freud benutzt diesen „Sündenfall“, um neben dem Ödipuskomplex eine weitere Genese des „Über-Ichs“ einzuführen. Das triebhafte Geschehen bedarf einer regulierenden Instanz, das dem Treiben der dem „Es“ verhafteten Urhorde Einhalt gebietet. Freud erzählt die Geschichte so weiter, dass die Söhne ihre Tat bereuen und sich schuldig bekennen.

...nachdem der Haß durch die Aggression befriedigt war, kam in der Reue über die Tat die Liebe zum Vorschein, richtete durch Identifizierung mit dem Vater das Über-Ich auf, gab ihm die Macht des Vaters wie zur Bestrafung für die gegen ihn verübte Tat der Aggression, schuf die Einschränkungen, die eine Wiederholung der Tat verhüten sollten.
(Freud, 1956, 174, zit. n. Pieper, 2008, 35)

So geht aus einer Horde narzisstischer Wesen eine soziale Gemeinschaft hervor, „die ihre Interaktionen einvernehmlich nach für alle in gleicher Weise gültigen Prinzipien regelt, um zu verhindern, dass das Verbrechen, mit dem das Böse in die Welt kam, sich wiederholt" (Pieper, 2008, 35).

Lust, Sexualität, Neid, Aggression, Scham, Schuld, all diese trieb- , impuls- und sozialorientierten Grundbefindlichkeiten menschlichen Seins bedürfen einer regulierenden Instanz, die, so Freud, den Menschen vor sich selbst schützen. Für den Einzelnen bedeutet dies (Trieb-)Verzicht zu lernen und sich in Gemeinschaft einzubinden. Das primärnarzisstische Begehren, jegliche Lust voll und ganz und um jeden Preis befriedigen zu wollen, stößt auf die natürliche Grenze des Miteinander. Wollte jeder das Gleiche, ewiger Krieg wäre die Folge. So geht es um ein Lernen von Einschränkung und Regulation. Für sich selbst und für das soziale Miteinander.

Primäres Anliegen ist es, den Patienten für innerseelische Vorgänge zu sensibilisieren, das Wahrnehmen von Triebbedürfnissen zu thematisieren sowie daraus sich ergebende dysfunktionale Selbststeuerungsvorgänge zu reflektieren und adäquates Selbstregulierungsverhalten zu erproben. Umfassendes Ziel ist es, Zusammenhänge zu selbstschädigendem suchtbezogenen Erleben und Verhalten aufzuzeigen.
(Textbaustein eines Therapieberichtes über einen drogenabhängigen Patienten)

Klinische Phänomene II

„Du bist böse"!
So eine Mutter zu ihrem dreijährigen Kind, mit dem sie sich zur Behandlung ihrer Drogenabhängigkeit und weiterer psychischer Probleme in einer stationären Einrichtung befindet.
Und noch einmal, mit erregter lauter Stimme auf das Kind einredend: „Du bist böse". „Das machst Du alles mit Absicht".
Das Kind schaut mit großen, weit geöffneten Augen zu seiner Mutter empor, die sich nicht beruhigen kann. Erst das massive Eintreten einer Mitarbeiterin, die Mutter und Kind trennt, kann diese unheilvolle Situation auflösen.
Nach einer Weile hat sich die Mutter beruhigt. Die Einstellung bleibt. Das Kind sei böse, das mache es mit Absicht, um sie zu ärgern, sie zu reizen, sie zu treffen. Hintergrund des Geschehens war, dass das Kind nicht in seinem Zimmer bleiben wollte, sondern die Nähe der Mutter suchte. Es war Mittagszeit, Zeit für den Mittagsschlaf. Die Mutter brachte das Kind in sein Zimmer und forderte es auf zu schlafen. Dieses stand aber immer wieder auf, verliess das Zimmer und suchte die Mutter. Die Mutter wollte in Ruhe eine Zigarette rauchen. Das Kind ließ das nicht zu. Dies hatte die Explosion zur Folge.

Theoretischer Exkurs II

Ist diese Mutter „böse"?
Diese so banal und unsinnig klingende Frage soll unter drei Gesichtspunkten diskutiert werden: Zunächst aus der Perspektive der Patientin, dann aus fachlicher Perspektive und abschließend aus dem Blickwinkel des Beziehungsgeschehens.

1. Einer Patientengruppe drogenabhängiger Eltern und Nicht-Eltern wird dieses Beispiel im Rahmen eines Elterntrainings vorgestellt und die oben benannte Frage gestellt. Die Antwort ist eindeutig. Mehrheitlich werden sowohl Mutter als auch Kind als „böse" gesehen und bewertet. Warum? „Weil das Kind nicht hört und

folgt" und weil die Mutter so etwas nicht sagen darf. „Das sei genauso schlimm wie Schlagen". „Das macht man nicht".
Von den Gruppenteilnehmern nicht ausgesprochen wird, dass das geschilderte Beispiel Angst macht. Die Mitglieder dieser Patientengruppe wissen, dass ihnen ähnliches widerfahren kann. Dass sie ihre Impulse nicht immer kontrollieren und in einem gesunden Sinne regulieren können. Daraus resultieren Rückfälle, Aggressionen, Selbst- und Fremdverletzungen, Resignation, Suizidgedanken. Eine normative Orientierung kann von den Teilnehmern dieser Gruppe benannt werden. Das Sollen, das ge- und erwünschte Verhalten ist bekannt. Das Problem besteht im Umgang mit dem Erleben, mit Stimmungen, Gefühlen, Affekten. Diese werden wie eine Bedrohung wahrgenommen, abgelehnt, abgespalten, bewertet. Die Bewertung erfolgt infantil simplifizierend. Da dieses Eigenerleben so schwer zu kontrollieren ist und die gesamte Persönlichkeit beeinflusst, wird es dem numinos Dunklen, Unbeeinflussbaren zugerechnet: dem Bösen. Die Schwierigkeit seelisches und körperliches differenziert wahrzunehmen führt zu einer Gleichsetzung von Seele und Körper. Der Körper ist sinnlich wahrnehmbar, begreifbar, sichtbar. So führt die erlebte affektive Überflutung zu einer Störung des Körperbildes. Der Körper wird als bedrohlich und fremd wahrgenommen. Bis hin zu einer Ablehnung jeglicher körperlichen Wahrnehmung, die sich „krank"," schmutzig", „lästig", „störend" anfühlt. Die dysfunktionale Reaktion auf dieses Körpererleben ist ein pathogener Kampf: Hungern, Zerstörung, Prostitution, anabolides Aufputschen.

2. Für Fachleute stellt sich die oben benannte Frage, ob diese Mutter „böse" sei, nicht. Fachlich wird das geschilderte Verhalten einem Störungsbild zugeordnet.

„Eine Persönlichkeitsstörung mit deutlicher Tendenz, Impulse ohne Berücksichtigung von Konsequenzen auszudrücken,.....Es besteht eine Neigung zu emotionalen Ausbrüchen und eine Unfähigkeit impulshaftes Verhalten zu kontrollieren"
(Emotional instabile Persönlichkeit, F.60.3, ICD 10).

Als weitere Merkmale werden dieser klinischen Klassifizierung Störungen des Selbstbildes, intensive, aber unbeständige Beziehungen und eine Neigung zu selbstdestruktivem Verhalten mit parasuizidalen Handlungen und Suizidversuchen zugeschrieben.

Der Mutter, die sich mit ihrem Kind zu Behandlung in der Suchtklinik aufhält, wird neben der Drogenabhängigkeit dieses Störungsbild einer „emotional instabilien Persönlichkeit" zugeordnet. Sogenannte „Doppeldiagnosen" sind in der Population Drogenabhängiger ein lange bekanntes Phänomen. Allerdings wurden erst in den letzten Jahren vermehrt Fachkonzepte entwickelt, die kombiniert ambulant-stationäre Konzepte für eine Patientengruppe mit komorbiden Störungen anbieten. Dazu war es notwendig integrierte Therapiekonzepte zu entwickeln, die Ansätze der Suchthilfe mit Angeboten für psychisch Kranke zusammenfügen (Eirund, 2006).

Die Behandlung wird neben der psychotherapeutisch-beziehungsorientierten Therapie medikamentös unterstützt, beinhaltet die Teilnahme an Psychoedukations- und Skillsgruppen und beauftragt die Patientin mit Hilfe eines Tages- und Wochenplanes, Krisenverläufe sowie Wahrnehmungen von Krisenbewältigung im Sinne der Schulung selbstregulatorischer Fähigkeiten und Fertigkeiten tabellarisch zu bewerten.

Die Zuweisung des „Bösen" sowie die situative Fixierung der Mutter auf ihr „böses" Kind werden im Rahmen therapeutischer Einzelgespräche thematisiert. Die Patientin erkennt, dass dieses Erleben eng mit ihren inneren

Spannungszuständen und Stresserleben zusammenhängt. Steigt das innere Erleben von Spannung und Druck, verengt sich der Blick nach „außen". Alles wird bedrohlich, gefährdend. Das „Sich nicht wohl fühlen" in der eigenen Haut steigert sich zur Projektion der Verachtung und des Hasses auf alles. Auf sich selbst (ihren Körper), auf ihr Kind sowie die nächste Umgebung (Therapeuten, Einrichtung). Diese Krise wird zur existentiellen Lebens-Not. Der Druck muss sich lösen. Die bisher erlernten dysregulatorischen Lösungen sind: Drogen, Selbstverletzungen durch „Schneiden mit dem Messer", Suizidversuche.

Therapie bedeutet in diesen Fällen auch klare Grenzen sowie die damit verbundenen Konsequenzen bei Selbst- und Fremdschädigung festzulegen. Ziel dieser Vereinbarungen ist die Orientierung an Maßnahmen, die salutogene Perspektiven aufzeigen. Greifen diese nicht, können Eingriffe wie Zwangseinweisung oder Inobhutnahme der Kinder erforderlich werden.

3. Rückt man das intersubjektive Beziehungsgeschehen in den Fokus der Betrachtung, so erweitert sich die Diskussion um einen weiteren interessanten Aspekt. Dabei geht es um die Einordnung und Bewertung des Beziehungsgeschehens aus der Sicht der Beobachter.

Das in diesem Falle triadische Beziehungsgeschehen umfasst die Akteure Mutter, Kind und (fachlicher) Beobachter. Betrachtet man das Geschehen aus der Perspektive des Kindes so hat der Beobachter zu entscheiden und zu bewerten, inwieweit dieses Geschehen einen nachhaltig schädlichen und schädigenden Einfluss für die kindliche Entwicklung hat.[2] Und, daraus folgernd, in welchem Maße das Kind vor der Mutter zu schützen ist. Mit zu berücksichtigen ist, dass die Mutter diesen Vorfall harmlos bewertet. Sie sieht dies als nicht so schlimm an, denn grundsätzlich liebe sie ihr Kind und das sei das wichtigste.

So liegt hier ein intersubjektives Geschehen vor, das dem Kind als auch der Mutter, aus Sicht der Beobachter, eine eingeschränkte Handlungsfreiheit unterstellt. Mutter und Kind werden als nicht frei handelnde Subjekte gesehen. Rationale Autonomie, Selbstreflexität und Selbstverantwortung als Grundlage für einen gleichwertigen Diskurs werden in diesem Fall in Frage gestellt. Die Mutter wird als ein handelndes Subjekt gesehen, die zwar ihr Tun zu verantworten hat , aber andererseits in ihrer Verantwortlichkeit, bedingt durch die akute Symptomatik der psychischen Erkrankung, als „eingeschränkt" Handelnde betrachtet wird.

Unabhängig von der juristischen Bewertung eines solchen Vorganges, durchleben Beobachter dieses exemplarischen oder vergleichbarer Geschehen einen inneren Kampf der Prüfung und Bewertung. Die Beobachter, eingebunden in ein therapeutisches Behandlungsteam, ringen jenseits aller fachlichen Standards um eine verantwortliche ethische Positionierung. „Die Verantwortungsethik zielt auf die Verantwortbarkeit der Folgen des Handelns bzw. der Ergebnisse ab." (Wikipedia August 2008). Das Kind gilt es zu schützen, der Mutter gilt es zu helfen. Wie lange können Beobachtungen wie die oben geschilderte in einen therapeutischen Behandlungsprozess eingebunden werden, der sowohl Kind als auch Mutter zu „Gute" kommen. Wann ist der Punkt erreicht, das Kind vor der Mutter zu schützen und es in andere Obhut zu geben?

*„Diese im engeren Sinn moralische Qualität ist das Ergebnis einer Beurteilung dessen, was der Fall ist, von einem distanznehmenden Standpunkt aus, der es erlaubt, eine schlechthin geglückte Lebensform zu entwerfen, die im Hinblick auf die faktisch bestehenden Verhältnisse als Maßstab fungiert, dem sie entsprechen **sollen**."* (Pieper, 2008, 39)

Die moralische Qualität, die sich aus der Orientierung an einem „Sollen“ ableitet, führt in dem geschilderten Fall zu einem „Gewissenskonflikt“, dem ich mich ebenso wenig wie die Teamkolleginnen und Teamkollegen entziehen kann. Wann ist der „richtige“ Zeitpunkt gekommen? War es „gut“ zu warten, auf die regulierende Kraft des therapeutischen Prozesses und die Förderung der Selbstheilungskräfte zu vertrauen oder hätten wir alle zum Schutz des Kindes und dessen Wohl schon früher reagieren müssen? Die Antwort auf diese moralischen Implikationen findet sich in Abwägungsprozessen, an dessen Ende immer eine Entscheidung steht. Ob diese „richtig“ und „gut“ oder „falsch“ und „schädigend“ war, dies gilt es vor sich, dem erwachsen gewordenen Kind, der Mutter, den Eltern oder eventuell vor dem Richtertisch zu verantworten.

Klinische Phänomene III

Ein Patient sucht das Gespräch mit mir:
„Herr R., ich muss mit Ihnen reden.“
„Ja?“
„Ich verstehe mich gut mit der Mitpatientin Y.“
„Schön.“
„Ich meine, ich verstehe mich sehr gut mit der Mitpatientin Y.“
„?“
„Wir haben uns näher kennen gelernt.“
„Was verstehen Sie denn unter näher kennen lernen?“
„Tja, wenn Sie es so genau wissen wollen, wir haben miteinander Sex gehabt. Aber mehr ist nicht. Wir lassen es ganz langsam angehen.“

Eine Patientin über ihren ebenfalls drogenabhängigen Ehemann:
„Dieser Mann hat mir eine Fahrt in einem Riesenrad geschenkt. Noch nie hat mir, mir ganz allein, jemand etwas geschenkt. Und dann hat er dafür gesorgt, dass das Riesenrad nur für mich gefahren ist, alle anderen mussten aussteigen. Dieser Mann liebt mich und ich liebe ihn. Und jetzt sagen Sie mir, dass das weitere Zusammensein mit diesem Mann für mich gefährdend sei!“

Theoretischer Exkurs III

Die geschilderten Beispiele stehen in engem Zusammenhang mit den bisherigen Ausführungen. Zum einen geht es wiederum um ein Triebgeschehen, in diesem Fall die sexuelle Lust. Andererseits um normative Konflikte, die sich aus dem Spannungsbogen subjektiver Bewertungen auf Seiten der Behandler ableiten. Das normative Spektrum triebbezogener Behandlungsregularien reicht vom Verbot intimer und sexueller Beziehungen für den Zeitraum der Behandlung bis hin zu begleitenden therapeutischen Angeboten. Sowohl Exklusion als auch Akzeptanz sehen sich damit allerdings einem lustreglementierenden Kontrollauftrag konfrontiert, der die Grenzen des Zulässigen und die Konsequenzen bei Überschreitung festlegen muss.

Den theoretischen Exkurs dieses Abschnittes möchte ich jedoch nicht den therapeutischen Konsequenzen trieborientierten Handelns und der moralischen Qualität Sexualität normierender Maßstäbe widmen, sondern einem Phänomen das neben jeglicher Destruktivität die Möglichkeit der Veränderung zum „Guten“ in sich trägt: Der Liebe. Patienten, die sich verlieben, glauben in einem romantischen Sinne an diese Kraft der Liebe. Es geht ihnen gut, sie fühlen sich wohl, bekommen Aufmerksamkeit, Zuwendung, Zärtlichkeit, Berührungen

geschenkt. Das Sehnen und die Sehnsucht anzukommen, angenommen zu werden, erkannt und beantwortet zu werden, zu lieben und geliebt zu werden spielt dabei eine wesentliche Rolle. Die biologischen, psychischen und sozialen Erosionen, die all die mehr oder weniger traumatisierenden Erfahrungen bei frühkindlicher Missachtung dieser menschlichen Ursehnsucht hinterlassen haben, sollen nicht weiter vertieft werden. Darum geht es mir nicht. Ich möchte mit wenigen Sätzen auf einige interessanten Ansätze hinweisen, die der Liebe eine Bedeutung zuweisen, die sowohl ethische als auch therapeutische Konsequenzen hat.

Die Verfahren der humanistischen Psychologie haben im Spagat zwischen Freuds Kulturpessimismus und der Fixierung auf Mechanismen operanter Konditionierung behavioristischer Verfahren eine Position eingenommen, die den Menschen in seiner Ganzheit in den Blick nehmen (Röser, 2008), einschließlich seiner Fähigkeit zu „Gutem“ und „Bösem“ als polaren Potenzialen menschlichen Seins. Das menschliche Eingebundensein in ein historisch-kulturelles Kontinuum sowie die Fähigkeit eines Lernens von Körper, Geist und Seele führen bei den Vertretern der humanistischen Psychologie zu einem anthropologischen Grundverständnis, das die Entwicklungsfähigkeit und –möglichkeit zum „Guten“ für realisierbar hält. Voraussetzung für diese Potenzialentfaltung ist die Arbeit an einer Welt, die das Ganze in den Blick nimmt: individuelles, soziales, gesellschaftliches, kulturelles, ökologisches.

„Hominität bezeichnet die Menschennatur auf der individuellen und kollektiven Ebene in ihrer biopsychosozialen Verfasstheit und ihrer ökologischen, aber auch kulturellen Eingebundenheit mit ihrer Potenzialität zur Destruktivität/Inhumanität und zur Dignität/Humanität. Das Hominitätskonzept sieht den Menschen als Natur- und Kulturwesen in permanenter Entwicklung durch Selbstüberschreitung, so daß Hominität eine Aufgabe ist und bleibt, eine permanente Realisierung mit offenem Ende – ein WEG, der nur über die Kultivierung und Durchsetzung von Humanität führen kann. Petzold (2008)

Einer der theoretischen Gründerväter der humanistischen Psychologie ist Erich Fromm. Dieser hat mit seinem 1956 erstmals erschienen populärwissenschaftlichen Buch der „Kunst des Liebens“ eine Position aufgezeigt, die neben aller Gesellschaftskritik deutlich machte: alles Streben, aller Ehrgeiz, jegliche Anstrengung, die ausschließlich danach trachtet geliebt zu werden, lenkt von der eigentlichen Voraussetzung ab, nämlich von der Fähigkeit zu lieben. Die Fähigkeit zu lieben ist zwar jedem Menschen gegeben, aber sie stellt sich nicht von alleine ein, sondern verlangt ein Wissen um diese Fähigkeit und ein aktives Bemühen diese zu erreichen. Fromm geht von einer grundwirkenden lebensfördernden Energie aus, die allerdings durch innere und äußere Bedingungen blockiert wird.

„Die individuellen und gesellschaftlichen Bedingungen .... bringen den Destruktionstrieb hervor, der seinerseits zur Quelle der verschiedenen Manifestationen des Bösen wird......Wir haben dargelegt, dass der Mensch nicht zwangsläufig böse ist, sondern nur dann böse wird, wenn die für sein Wachstum geeigneten Bedingungen fehlen. Das Böse führt kein unabhängiges Eigenleben; es ist das Nichtvorhandensein des Guten, das Scheitern eines Verwirklichungsversuchs.“
(Fromm, 1978, 234 – 236, zit. n. Pieper, 2008, 41)

Wie sieht denn heute, 50 Jahre nach Fromms Eintreten für eine Kunst des Liebens, 40 Jahre nach dem Aufbruch der „68er“ und der heutigen Deutungshoheit neurobiologischer Erklärungsmodelle ein theoriegeleitetes und praxisorientiertes Eintreten für die Liebe als Wegweiser menschlicher Entwicklungsmöglichkeiten aus? Wie werden heute die von Fromm als erforderlich gesehenen Verwirklichungsversuche beschrieben? Und wie kann heute eine Ethik, die sich auf Bedingungen der Liebe bezieht, formuliert werden?

Exemplarisch[3] sei der Ansatz von Michael Cöllen vorgestellt, der in der Tradition der Humanistischen Psychologie steht. Cöllen bündelt in seinem Ansatz philosophisches, sozialwissenschaftliches und psychologisches Wissen. Er transformiert dies in ein therapeutisches Verfahren[4], das ausgehend von einer dyadischen Grundbestimmung menschlichen Seins, einen Entwicklungsweg zur Entfaltung der Fähigkeit zu lieben aufzeigt.

So betrachtet er die Liebe als Lernmodell, die eine Ethik aus dem Dialog begründet.

„Eine Ethik, die aus der Liebe erwächst, ist, im Unterschied zu vielen ethischen Begründungen, ihrem Wesen nach nicht monologisch, das heißt aus dem Impuls eines singulären Denkens entsprungen, sondern sie ist dialogisch wie das Paar in seinen Nöten und Sehnsüchten, seinen Widersprüchen und Synthesen selbst.“
(Cöllen, ebd. 46)

Zwei wesentliche Grundannahmen stützen dieses Modell:
1. Dem Gefühl wird ebenso eine Erkenntnisfunktion zugewiesen wie dem kognitiven Verstand. Cöllen beruft sich in dieser Aufwertung des Gefühls auf die Philosophin und Psychologin Carola Meier-Seethaler mit ihrem Plädoyer für die emotionale Vernunft. „*Emotionsloses Denken führt immer zu partieller Wertblindheit*“. (Meier-Seethaler (1998), zit. nach Cöllen, ebd. 45). So liegt hier eine Chance, in einer universell gerichteten Beziehungsethik Verstand und Gefühl zu verschmelzen und als Ressourcen für den sozialen und politischen Frieden zu nutzen. Dieser epistemologische Ansatz orientiert sich an einem ganzheitlich verstandenen Menschenbild. Das Zusammenwirken von Körper, Geist und Seele ist das, was den Menschen ausmacht. Das Verhältnis dieser anthropologischen Essenzen ist ein gleichwertiges. In der Begegnung zweier Menschen, im „Zwischenmenschlichen“ (Buber), wirkt ein Beziehungsgeschehen, das diese Ganzheitlichkeit umfasst. Beidseitig. Interdependent. Eine Ethik, die sich dieser Gleichwertigkeit von Körper, Geist und Seele im interdependenten Beziehungsgeschehen, im diaolgischen Miteinander öffnet, ver-rückt den Blick auf unser Da-sein.

2. Die Ethik der Liebenden enthält als Grundlage die implizite Übereinkunft, dass jeder das Beste für den Anderen will. Beide wissen durch Erfahrung und Kenntnis, dass die Liebe nicht von allein gedeiht. Licht und Schatten finden sich bei beiden Partnern. In der Liebe erfolgt auf jede Handlung ein Feedback, ob gut oder schlecht. Im dialogischen Miteinander wird ein gemeinsamer Weg gesucht. Dieser umfasst eine Fehlerkultur, die Fehler nicht als das zu bekämpfende Böse des Anderen betrachtet. Im Bewusstsein der eigenen Fehlerhaftigkeit, des „Nichtfertiggestelltseins“ (Gehlen), wird nach gemeinsamen Wegen gesucht aus diesen Fehlern zu lernen und diese zu überwinden. Dazu gehört sich gegenseitig Fehler einzugestehen, Verzeihung zu erbitten und zu verzeihen (Cöllen, 2009). Das „Gute“ und das „Böse“ sind somit impliziter Bestandteil jeglichen Beziehungsgeschehen. Selbstverantwortung meint hier aber gleichzeitig Fremdverantwortung. Die Wirkung meiner Fehlerhaftigkeit hinterlässt Spuren in mir und bei meinem Gegenüber. Verantwortung zu übernehmen und dafür einzustehen bedeutet diese Auswirkung bei mir und beim Anderen zu sehen, zu spüren, anzuerkennen und dafür einzustehen. Liebe als Kraftquelle, als anthropologisches Sehnen zu lieben und geliebt zu werden, fordert eine Beziehungsethik, die das „Böse“ in der zwischenmenschlichen Auseinandersetzung als menschliches Defizit benennt und hinterfragt. Dies kann Grundlage für einen Wachstumsprozess werden, der Entwicklung ermöglicht. Die Partner werden sich in diesem dialogischen Miteinander gegenseitig Entwicklungshelfer.

Wie ist jetzt der Bogen zurück zu finden zur Arbeit mit drogenabhängigen Patienten? Hat all das, was zuletzt beschrieben wurde, eine Relevanz für die konkrete therapeutische Arbeit mit Drogenabhängigen? Was würden

diese z.B. sagen, wenn ich ihnen diesen Beitrag zu lesen gebe? Gut und Böse? Liebe? „Tja, Herr R., schön geschrieben, aber könnten sie mir mal nicht 10 Euro vorstrecken“?
Die Fähigkeit zu lieben als transzendierende Kraft, die die Polarität von Gut und Böse zu überwinden hilft? Ein schöner Gedanke, auf den ich vertraue.

Literatur

Beck, Ulrich & Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994), Riskante Freiheiten, Suhrkamp Frankfurt.
Cöllen, Michael & Jung, Mathias (2002), Liebe in Zeiten der Unverbindlichkeit. Eros und Éthos, Kreuz Stuttgart.
Cöllen, Michael (2009), Das Verzeihen in der Liebe, Kreuz Verlag Freiburg.
Eirund, W. (2006), Doppelte Krankheit – Doppelte Heilung – Doppelte Gesundheit? Medizinische Diagnosen und ganzeitliches Menschenbild, in: Röder, Hannsknut & Eirund, Wolfgang (Hrsg) (2006), Der aufgeteilte Geist, Glaukos Limburg.
Freud, Sigmund (1956), Totem und Tabu, Suhrkamp Frankfurt.
Fromm, Erich (1979), Die Kunst des Liebens, Ullstein Berlin.
Fromm, Erich (1982), Psychoanalyse und Ethik, DVA Stuttgart.
ICD-10-GM. Version 2009.
Klein, Michael (2006), Kinder drogenabhängiger Eltern, Roderer Regensburg.
Meier-Seethaler, Carola (1998), Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft. Beck München.
Petzold, Hilarion (2008), Wille, Wollen, Willensfreiheit, Willenstherapie in: Petzold, Hilarion & Sieper, Johanna, Der Wille, die Neurobiologie und die Psychotherapie, Band II, Sirius, Bielefeld und Locarno.
Pieper, Annemarie (2008), Gut und Böse, Beck München.
Röser, Udo (2008), Der Begriff der Freiheit in humanistischen Therapieansätzen, in: Röder, Hannsknut. & Eirund, Wolfgang (2008), Freiheit in der Psychotherapie, BoD Norderstedt.
Suchtbericht 2009 der Deutschen Bundesregierung.
Willi, Jürg & Limacher, Bernhard (Hrsg.) (2005), Wenn die Liebe schwindet, Klett-Cotta Stuttgart.

1 Der Suchtbericht 2009 der Deutschen Bundesregierung geht von 1,3 Millionen Alkoholabhängigen, 1,4 – 1,9 Millionen Medikamentenabhängigen und ca. 200.000 Drogenabhängigen aus.

2 Kinder drogenabhängiger Eltern werden ebenso wie Kinder psychisch kranker Eltern einer Hochrisikogruppe zugeordnet (Klein, 2006). Das Risiko der Kinder bezieht sich auf die Einschränkung einer gesunden, Leib und Leben gefährdenden Entwicklung. Die Novellierung des Kinder- und Jugendhilfegesetz (SGB VIII) hat die juristische Voraussetzung geschaffen Kindeswohl und Kinderschutz zu sichern.

3 Paartherapeuten, die sich per se mit Phänomen der Liebe auseinandersetzen, haben in den letzten Jahren vermehrt den Fokus auf eine Psychologie der Liebe gelegt und dazu publiziert. Neben Michael Cöllen Autoren wie Jürg Willi (Psychologie der Liebe, 2002), Guy Bodenmann (Liebe in der Verhaltenstherapie mit Paaren, 2005), David Schnarch (Die leidenschaftliche Ehe. Die Rolle der Liebe in der Paartherapie, 2005), Astrid Riehl-Emde, Liebe im Fokus der Paartherapie, 2005). Die Beiträge von Bodenmann, Schnarch und Riehl-Emde sind in dem Buch: Willi, Jürg & Limacher, Bernhard (Hrsg.) (2005), Wenn die Liebe schwindet, Klett-Cotta Stuttgart erschienen.

4 Das therapeutische Verfahren der Paarsynthese beschreibt die Psychodynamik des Paares auf einem tiefenpsychologischen, dialogischen und spirituellen Hintergrund. Aus diesen drei Ansätzen leitet sich die therapeutische Methodik ab.

Zum Autor:

Udo Röser M.A., Studium der Soziologie, Geschichte, Philosophie, Diplom-Sozialpädagoge (FH), approbierter Kinder- und Jugendlichenpsychotherapeut, Lehrtherapeut für Gestalt- und Paartherapie, Fachlicher Gesamtleiter Therapiedorf Villa Lilly, Adolphus Busch Allee, 65307 Bad Schwalbach
Kontakt: udo.roeser@jj-ev.de


IZPP INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Ohne Gewissen und doch nicht gewissenlos –
Auf der Suche nach einem abendländischen Begriff im Buddhismus

Michael Gerhard

Zusammenfassung

Gewissen. Reife Moralität hat nichts gemein mit sklavischem Gehorsam gegenüber Autoritäten und Schriften, sondern liegt rein in den eigenen Gewissensentscheidungen begründet, welche jedoch ‚gebildet‘ werden müssen und können. Während die (autoritative) buddhistische Tradition diese eher stiefmütterlich behandelt, weil sie moralische Entscheidungen (be)fürchtet, welche nicht mit den Schriften in Einklang zu bringen sein könnten, sind Gewissensentscheidungen und das Gewissen selber durchaus Bestandteil der Lehre des Buddha. Die Bedeutung des abendländischen Ausdruckes ‚Gewissen‘, welchen es so im Buddhismus nicht gibt, wird durch eine Gruppe von fünf Qualitäten, sog. ‚Geistesfaktoren‘ – Selbstachtung, Selbstverleugnung, Decorum, In-Decorum und Bedauern – wiedergegeben. Hier öffnet sich eine Bandbreite von kritischer Selbstbeurteilung von (un)angemessenen Handlungen über moralische Integrität bis hin zur Verantwortungsübernahme der Folgen des eigenen Handelns.

„Erkennt jedermann seine moralischen Unzulänglichkeiten und stellt sich diesen selbstverantwortungsvoll, um daraus zu lernen, so schreitet er auf dem Weg des Buddha voran.“
(DN III,55)

Schlüsselwörter

Bedauern, Bewusstsein, Buddhismus, Decorum, Gewissen, Selbstachtung

Abstract

Without Conscience but not Conscienceless – Looking for an occidentally term at Buddhism

Conscience. Authentic moral conduct, it might be objected, lies not in slavish obedience to the dictates of old manuscripts but in the exercise of personal conscience. While the role of conscience in Buddhism cannot be denied, the tradition holds that the proper exercise of conscience yields conclusions which are consistent rather than inconsistent with scriptural teachings. For Buddhism, scripture the embodiment of the Buddha’s moral insight.

The role of the occidental term ‘conscience’, in Buddhism (there is no term like this), is performed by a small group of five qualities, of ‘mental factors’, starting with ‘self-respect‹, which causes one to seek to avoid any action which one feels is not worthy of oneself and lowers one’s moral integrity – and the opposite ‘self-denial’. ‘Decorum’ is regard for consequences, being stimulated by concern over reproach and blame for an action (whether from oneself or others), embarrassment before others (especially those one respects), legal punishment or the results of an action – and the opposite ‘immodesty’. The importance of ‘regretting’ a morally objectionable action is seen in the refrain,

“It is a mark of progress in the discipline of the Noble One, if anyone recognizes the nature of his transgression and makes amends as is right, restraining himself for the future.”
(DN III,55)

Keywords
buddhism, conscience, consciousness, decorum, self-respect, regret

1 Was ist ‚Buddhismus'?

Die Frage, ob der abendländische Rezipient den Buddhismus als ‚Religion', ‚Philosophie' und/oder ‚Psychologie' zu verstehen hat, ist eine akademische. Buddhistischer *dharma* (d. i. skt. die Lehre des Buddha)[1] ist für Buddhisten eine ‚lebenspraktische Aufgabe' – *dharma* ist ‚(Lebens-) Analyse' und ‚(Lebens-) Praxis'.

Dies vorangestellt soll zum einen davor bewahren, unreflektiert die im Westen gebräuchliche Unterteilung nicht-westlicher Denkkulturen in ‚Religion', ‚Philosophie' und ‚Psychologie' unreflektiert zu übernehmen und zum anderen diese eindeutigen ‚-ismen' zuzuordnen. Solch eine Einteilungsmentalität verstellt die Sicht mehr, als dass sie diese erhellt. Denn die Fragen nach ‚Religion', ‚Philosophie' und ‚Psychologie' sind sehr westliche Fragen. Sie sind aus einem liberalen Grundverständnis des christlichen Abendlandes abgeleitet und werden meist vorschnell auf andere Kulturen angewendet. Jedoch sind solche Begriffe als analytische Kategorien für das Verständnis vieler außereuropäischer Kulturen und gerade auch für den Buddhismus wenig aussagekräftig. Als ‚Diätetik', als Lehre der geregelten und ethischen Lebensführung, weist der *dharma* einen Weg, auf welchem Menschen ihr Lebens- und Sterbeschicksal nicht nur bewältigen, sondern vielmehr reflektieren, verändern und qualitativ beeinflussen können.[2]

Desweiteren möchte ich voranstellen, dass im Buddhismus Diskurse über die Beschreibung der phänomenalen Welt im allgemeinen und im besonderen der Ethik als die Reflexion über das ‚korrekte Verhalten' in dieser grundsätzlich auf drei Ebenen geführt werden, welche zwar didaktisch aufeinander aufbauen, jedoch nicht miteinander vermischt werden dürfen, soll es nicht zu Missverstehen kommen. Wohlweislich zu trennen sind hier

(1) der ‚intellektuelle' Diskurs für jedermann darüber, wie die phänomenale Welt ‚ist' (erscheint),
(2) der Diskurs des ‚lebenspraktischen Einübens' einzig für den Übenden über die im ‚intellektuellen' Diskurs gewonnen Erkenntnisse und
(3) die Beschreibung der phänomenalen Welt aus der Sicht dieser nun ‚lebenspraktisch umgesetzten Erkenntnisse zu Einsichten/Gewissheiten'.

Ich werde im ersten Teil meiner Darstellung (die Punkte 2 bis 9) die erste Ebene des ‚intellektuellen' Diskurses nicht verlassen und den Diskurs des ‚lebenspraktischen Einübens' der zweiten Ebene (Punkt 10) für das darzustellende Problem auf eine ‚Sensibilisierungstechnik' reduzieren. Dass dies für die Fragestellung statthaft ist, wird das Ergebnis zeigen.

2 ‚Gewissens'-Konstituenten im Buddhismus

Die Lehrreden (*sūtra, sutta*)[3] des Buddha und mit ihnen die in diesen enthaltenen Begriffe und Ideen haben sich schon recht früh in der ersten Periode der Kanonisierung herausgebildet. Der Wunsch nach Klärung des Gemeinsamen und des Trennenden in den verwendeten Begriffen führte so zu Systembildungen bei allen am Dialog beteiligten Gruppierungen. Die Beseitigung von Widersprüchen und die Ergänzung von Lücken ist hierbei eine heute gut dokumentierte historische Tatsache.[4] Selbst der Charakter dieser Theoriebildung, dass

im Buddhismus ‚die Theorie der Praxis folgt‘, ist heute belegt und hat sich bei der Analyse unterschiedlicher Theoreme und Theorien bewährt.[5] Gleichwohl bei einigen Theorien leicht nachvollziehbar ist, welche Praxis sie verstehbar und einsichtig machen wollen, ist es bei Theoremen der Metaebene oft schwierig, einen Bezug herzustellen. Zwar finden wir in all diesen Theoremen durchaus eine strukturelle Richtung vor, so dass sie auch von Nicht-Buddhisten anerkannt werden können und auch Nicht-Buddhistisches so als stimmig bestätigt werden kann,[6] dennoch bleibt für den westlichen Rezipienten der Einzelnachweis erforderlich, wenn er in den Dialog eintreten möchte.

Wie der Titel meines Beitrages ‚Gewissen – ein abendländischer Begriff im Buddhismus‘ schon zu suggerieren beabsichtigt, ist dem Buddhismus ein dem Begriffsinhalt und -umfang nach entsprechendes Konzept ‚Gewissen‘ fremd. Jedoch kennt er sehr wohl die konstitutiven Aspekte des abendländischen Begriffes ‚Gewissen‘ und damit das Bekenntnis zu tadelnswerten Handlungen (mental, physisch und verbal). Dennoch gestaltet sich die Wiedergabe der Begrifflichkeiten selbst als sehr schwierig, will man den fremden kulturellen Verständnishorizont berücksichtigen und nicht vorschnell irreführende Assoziationsketten durch die deutsche Wortwahl der Sanskrit-, Pāḷi- und tibetischen Begriffe hervorrufen. So habe ich mich bei der Wiedergabe der hier wichtigen Begriffe entschieden für

(1) Selbstachtung (hṛī (selten: lajjā), hirī, ṅo tśa śes pa (kurz: ṅo tśa))
Selbstverleugnung (āhṛī, ahirika, ṅo tśa med pa)
(2) Decorum (apatrāpya, ottappa, khrel yod pa (kurz: khrel yod))
In-Decorum (anapatrāpya, anottappa , khrel med pa (kurz: khrel med))
(3) Bedauern (kaukṛtya, kukuccha, ’gyod pa)

Die Frage nach diesen Konstituenten eines westlichen Gewissensbegriffes ist im Buddhismus an die Frage nach dem ‚Geist‘ (citta, citta, sems) und dessen Funktionen gebunden. Dieser Frage können wir uns seitens des Buddhismus, in abendländischen Kategorien gesprochen, wiederum über ein ‚erkenntnistheoretisches‘ oder über ein ‚psychologisches‘ Modell des ‚Geistes‘ nähern. Beide Modelle schließen sich nicht aus, sondern sind zwei Facetten oder Betrachtungsweisen des ‚einen Prozesses Geist‘. Diese konventionelle Benennung ‚Geist‘ impliziert jedoch kein existentielles Substrat ‚Geist‘. Da es sich bei ‚Selbstachtung‘, ‚Decorum‘ und ‚Bedauern‘ um sogenannte ‚Geistesfaktoren‘ (caitta, ceta, sems ’byuṅ) handelt und mit der Frage nach diesen das Erklärungsmodell (für das Abendland) vorgegeben ist, wenden wir uns dem ‚psychologischen‘ Modell zu; dürfen aber hierbei nicht außer Acht lassen, dass ‚psychologisch‘ eine abendländische Kategorie ist, welche hier ihre Anwendung findet, insofern es sich bei dem buddhistischen Geistverständnis auch um Bewusstsein sowie auch um Unterbewusstsein, um Psyche im abendländisches Sinne handelt, der buddhistische Geistesbegriff jedoch nicht auf letztere reduzierbar ist. Die einzelnen psychologisch-ethischen Faktoren, die Geistesfaktoren, entstammen den Lehrreden des Buddha (sūtra, sutta) und finden ihre Systematisierung und Definition im sogenannten Abhidharma (Abhidhamma), der höheren Lehre. Diese Textsammlung ist Bestandteil des tripiṭaka (tipiṭaka) und soll die unübersichtliche Fülle der in den sūtras erteilten Lehren wie ein Gerüst zusammenhalten.

3 Anthropologie und ‚Geist‘

Anthropologisch wird der Mensch im Buddhismus aufgefasst als ein Ineinander-Wirken von sog. ‚Fünf Aggregaten‘ (skandha, khandha, phuṅ po: Komponenten, welche sich wiederum aus Komponenten zusammensetzen), von welchen jedes selber wieder in mannigfach interagierende Teile und Handlungsabläufe aus-

differenziert werden kann, ohne dass wir auf quasi letzte Bausteine treffen. Ein empfindendes Lebewesen (Mensch, Tier) kann so ohne verbleibenden Rest in erster Näherung in (1) ‚Gestalt‘ (rūpa), (2) ‚Empfindung‘ (vedanā), (3) ‚Wahrnehmung‘ (saṃjñā), (4) ‚Gewohnheit‘ (saṃskāra, wörtlich: ‚Willensäußerungen‘) und (5) ‚Geist‘ (vijñāna) zerlegt werden. In diesem Konglomerat aus miteinander agierenden Komponenten kommt dem Komponentenanteil ‚Geist‘ nun eine besondere Stellung zu, welche in populärbuddhistischen Schriften wie dem Dhammapāda wie folgt beschrieben wird:

„Der Geist geht allen Phänomenen voran.
Der Geist ist das Hauptsächliche;
und sie sind vom Geist gemacht.
Wenn man mit einem verwerflichen Geist spricht oder handelt,
dann folgt darauf Leid, so,
wie das Rad dem Huf des Ochsen folgt.
Der Geist geht allen Phänomenen voran.
Der Geist ist das Hauptsächliche;
und sie sind vom Geist gemacht.
Wenn man mit einem nicht-verwerflichen Geist spricht oder handelt,
dann folgt darauf Leidfreiheit, so,
wie mich mein Schatten nie verläßt.“
(Dh I.1-2)

Was versteht der Buddhismus nun aber unter dem Begriff ‚Geist‘? ‚Geist‘ wird in der Tradition definiert als ein Phänomen, welchem Klarheit (d. i. nicht-materielle, raumgleiche Natur) zukommt und dessen Funktion Erkennen ist (d. i. die Fähigkeit des Erfassens, Nachdenkens, Schlussfolgerns, Wahrnehmens). Aus phänomenologischer Sicht gibt es eine fünffache Unterteilung des ‚Geistes‘:
(1) eine 2-fache Unterteilung in ‚begriffliche‘ und ‚nichtbegriffliche Geistesarten‘
(2) eine 2-fache Unterteilung in ‚Sinneswahrnehmung‘ und ‚Geisteswahrnehmung‘
(3) eine 7-fache Unterteilung in ‚Direktwahrnehmer‘, ‚anschließender Erkenner‘, ‚Wiedererkenner‘ ‚(korrekte) Gewissheiten‘, ‚nichtfeststellender Wahrnehmer‘, ‚Zweifel‘ und ‚falsche Gewahrseinsarten‘
(4) eine 2-fache Unterteilung in ‚gültiger‘ und ‚nichtgültiger Erkenner‘
(5) eine 2-fache Unterteilung in ‚primäre Geistesarten‘ und ‚geistige Faktoren‘

Jede dieser Unterteilungen füllt in ihrer Ausdeutung Kompendien, und so wenden wir uns innerhalb des ‚psychologisch-funktionalen‘ Beschreibungsmodelles, für welches wir uns entschieden hatten, ausschließlich der Unterteilung (5) ‚primäre Geistesarten‘ und ‚geistige Faktoren‘ zu. Auf dieser Ebene sind Begriffe wie ‚primäre Geistesarten‘, ‚Primärgeist‘, ‚Geistigkeit‘ und ‚Bewusstsein‘ synonym zu gebrauchen.
(1) Ein Primärgeist ist ein Erkenner, welcher die reine Wesenheit / Phänomenalität eines Objektes erfaßt (via Sinnesbewusstseine, d. i. Augen-, Ohren-, Nasen-, Zungen- u. Körperbewusstsein).
(2) Ein Geistesfaktor ist ein Erkenner, welcher ein bestimmtes Merkmal eines Phänomenes erfasst.

Das tibetische Wort für Geistesfaktor, ‚sems ’byuṅ‘, bedeutet wörtlich ‚aus dem Geist entstanden‘, und so wird in tibetischen Texten auch gerne der Primärgeist mit einer Kerzenflamme und seine Geistesfaktoren mit den Lichtstrahlen dieser Flamme verglichen. Wie eine Kerzenflamme viele Lichtstrahlen aussendet, so besitzt der Primärgeist viele Geistesfaktoren; und genau wie diese Lichtstrahlen aus der einen Flamme stammen und

gleichzeitig mit ihr existieren, so entstammen die Geistesfaktoren dem Primärgeist und existieren gleichzeitig mit ihm; und ebenso wie diese Flamme Phänomene in Abhängigkeit von ihrem ausgestrahlten Licht erhellt, so erkennt ein Primärgeist ein Phänomen in Abhängigkeit von seinen Geistesfaktoren. In diesem Sinne sind Primärgeist und Geistesfaktoren von gleichem Wesen und interagieren vor dem Hintergrund von ‚Fünf Übereinstimmungen‘ (skt. pañca saṁprayuktakāra, tib. mźuṅs ldan rnam pa lṅa), d. h., sie besitzen (1) die ‚gleiche Grundlage‘ (tib. yua mźuṅs pa, d. h., die gleichen vorherrschenden Bedingungen), (2) das ‚gleiche Phänomen‘ (tib. dus mźuṅs pa, d h., das gleiche beobachtete Phänomen), (3) den ‚gleichen Aspekt‘ (tib. rdza mźuṅs pa, d. h., das gleiche erfasste Phänomen), (4) die ‚gleiche Zeit‘ (tib. rnam mźuṅs pa, d. h., sie entstehen, verweilen und vergehen gleichzeitig) und (5) die ‚gleiche Substanz‘ (tib. rhin mźuṅs pa, d. h., einem Primärgeist kommt nur jeweils eine Geistesfaktorenart zu).

Der Primärgeist und seine Geistesfaktoren operieren grundsätzlich gemeinsam. Ein Phänomen kann niemals von einem Primärgeist erkannt werden, ohne dass dessen Geistesfaktoren mitwirken würden. Ebenso wenig wird ein Phänomen von einem Geistesfaktor erkannt, welcher nicht von einem Primärgeist begleitet wäre. So bezeichnet der Begriff ‚Primärgeist‘ die Gesamtheit eines Geisteszustandes, welcher durch eine Vielzahl von Geistesfaktoren funktionstüchtig war, ist und bleibt. Die Geistesfaktoren bestimmen den Charakter des Primärgeistes, prägen ihn und aktivieren sein Potential, sich in äußeren Handlungen (mental, physisch und verbal) zu manifestieren. Jedoch gehört es nicht zur Funktion des Primärgeistes, sich mit irgendeinem der ihm dargebotenen Phänomene näher zu befassen. Er ist sich des ihm Dargebotenen lediglich bewusst; die Geistesfaktoren wählen das Phänomen aus und wichtiger: Sie bewerten es.

4 ‚Gewissens‘-Konstituenten und ‚Geistesfaktoren‘

So lassen sich nun auch die oben so benannten ‚Gewissens‘-Konstituenten wie ‚Selbstachtung‘, ‚Selbstverleugnung‘, ‚Decorum‘, ‚In-Decorum‘ und ‚Bedauern‘ unter diesen 51 Geistesfaktoren, aufgeteilt in sechs Gruppen, finden. Im Einzelnen sind dies:

<u>(I) beständig anwesende Geistesfaktoren</u>
(1) Empfindung (2- bzw. 3-fach)[14]
(2) wahrnehmende Unterscheidung (2-, 5- bzw. 6-fach)
(3) Absicht (3-fach)
(4) Affizieren (6-fach)
(5) Aufmerksamkeit (2-fach)

<u>(II) Phänome feststellende Geistesfaktoren</u>
(1) Streben (2- bzw. 4-fach)
(2) starkes Festhalten, wie Überzeugung, Ergebenheit, Wertschätzung (2-fach)
(3) erinnernde Achtsamkeit (2-fach)
(4) Bewusstheit (9-fach)
(5) Intelligenz, auch Weisheit (3- bzw. 7-fach)

<u>(III) nicht-schädigende Geistesfaktoren</u>
(1) Vertrauen (3-fach)
(2) ***Selbstachtung*** (2- bzw. 3-fach)

(3) ***Decorum*** (2- bzw. 3-fach)
(4) Attraktionslosigkeit (3-fach)
(5) Aversionslosigkeit (3-fach)
(6) Nicht-Unwissenheit (4-fach)[15]
(7) Bemühen (3-, 4- bzw. 5-fach)
(8) geistige Flexibilität (2-fach)
(9) Gewissenhaftigkeit (2-fach)
(10) Gleichmut (3-fach)
(11) Nicht-Schädigung (2-fach)

<u>(IV) ursprüngliche Unwissenheit</u>
(1) Attraktion (3-fach)
(2) (repulsive) Aversion (9-fach)
(3) Stolz (6- bzw. 7-fach)
(4) Unwissenheit (2-fach)
(5) unwissender Zweifel (3- bzw. 5-fach)
(6) unwissende Sicht (5-fach)

<u>(V) sekundäre Unwissenheit</u>
(1) Aggression (von Aversion stammend)
(2) Groll (von Aversion stammend)
(3) Boshaftigkeit (von Aversion stammend)
(4) Neid (von Aversion stammend)
(5) Abträglichkeit (von Aversion stammend)
(6) Geiz (von Attraktion stammend)
(7) Anmaßung (von Attraktion und Unwissenheit stammend)
(8) Verheimlichung (von Attraktion und Unwissenheit stammend)
(9) Selbstzufriedenheit (5fach, von Attraktion stammend)
(10) Grausamkeit (Geistige Erregung, von Attraktion stammend)
(11) ***Selbstverleugnung*** (von Aversion, Attraktion und Unwissenheit stammend)
(12) ***In-Decorum*** (von Aversion, Attraktion und Unwissenheit stammend)
(13) geistige Dumpfheit (von Aversion, Attraktion und Unwissenheit stammend)
(14) Ablenkung (von Aversion, Attraktion und Unwissenheit stammend)
(15) Nicht-Vertrauen (von Unwissenheit stammend)
(16) Faulheit (von Unwissenheit stammend)
(17) Nicht-Gewissenhaftigkeit (von Unwissenheit stammend)
(18) Vergesslichkeit (von Unwissenheit stammend)
(19) Nicht-Aufmerksamkeit (von Unwissenheit stammend)
(20) Zerstreutheit (von Unwissenheit stammend)

<u>(VI) lebensintegere Werte nach variablen Geistesfaktoren</u>
(1) Schläfrigkeit und Schlaf
(2) ***Bedauern***
(3) oberflächliche Untersuchung
(4) genaue Analyse

Und so heißt es im Aṅguttaranikāya:
„Mit Streben und mit Vertrauen,
Mit Selbstachtung und mit Decorum,
Mit Achtsamkeit und Bewusstheit
Und Bedauern als der siebten Kraft:
Mit diesen Kräften ausgestattet
lebt leidfrei der verständige Mann.“
(An VII,3)

Die Darstellung der Geistesfaktoren im Kanon erfolgt nach dem immer gleichen Muster von Grundlage (p. samuṭṭhāna), Bedeutung (p. adhipati), Wesen (p. sabhāva) und allgemeinen Merkmalen (p. lakkhaṇa). Dieses Analyseraster moralisch-lebensintegeren und diätetischen Verhaltens ist weder von einem objektiven noch einem subjektiven Maßstab abhängig und verdient genau deshalb besonderer Beachtung. Werden die Geistesfaktoren nämlich zweckentfremdet in einem ihnen fremden Kontext als allgemeine Haltung oder als quasi reine ‚Reaktion auf etwas‘ eines Individuums verstanden, so führt dies zwingend zu Missverständnissen. Auch darf dieser Katalog nicht als quasi hirnphysiologischer Scan fehlgedeutet werden. Dieser Katalog repräsentiert nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine über viele Generationen auf den Diskursebenen (2) und (3) hinweg gewonnene Kartographie von Erfahrungen, gewonnen auf der Basis von mentalen ‚Sensibilisierungstechniken‘. Diese ‚Geist-Landkarte der Erfahrungen‘ wird nun als Theorie der Diskursebene (1) an den neuen Akteur auf den Diskursebenen (2) und (3) weiter gereicht und von diesem in der Praxis verifiziert.

5 ‚Selbstachtung‘ und ‚Decorum‘

Wenden wir uns nun ‚Selbstachtung‘ und ‚Decorum‘ im Allgemeinen zu. ‚Selbstachtung‘ und ‚Decorum‘ werden in den buddhistischen Texten meist zusammen genannt. Über die eigentliche Bedeutung und die Weise ihres Zusammenwirkens gehen die Anschauungen in der späteren Scholastik auseinander und die Diskussionen hierüber sind so weitschweifig, dass ich sie vernachlässige, zumal die späteren Anschauungen nur schwer zusammengefasst dargestellt werden können. In den von mir angeführten Basistexten werden diese beiden Geistesfaktoren danach unterschieden, ob ein Zurückschrecken (Selbstachtung und Decorum) vor moralisch verwerflichen Gedanken, Handlungen und Worten hinsichtlich meiner selbst (Selbstachtung) oder hinsichtlich anderer (Decorum) zu verzeichnen ist.

In der Lehrrede (p. sutta) ‚Gleichnis von der Festung‘ (p. nagaropamāsuttaṃ) wird die Selbstachtung mit einem tiefen und breiten Graben, Decorum hingegen mit einer hohen und breiten Ringmauer verglichen (An VII, 63), was meines Erachtens ein sehr schönes Bild auch für die Auffälligkeit bzw. Unauffälligkeit des Ortes der Auseinandersetzung ist. Buddhaghosa führt hierzu im 5. Jh. aus:
„Selbstachtung (p. *hiri*) ist klassifiziert als eine Kraft der Selbstachtung (p. *hiribala*) in den ‚Kräften‘; Selbstachtung (p. *hiri*) in der ‚Zweiergruppe der Welthüter‘ (*p. lokapāladuka*). Decorum (p. *ottappa*) ist klassifiziert als eine Kraft des Decorum (p. *ottappabala*) in den ‚Kräften‘; Decorum (p. *ottappa*) in der ‚Zweiergruppe der Welthüter‘ (*p. lokapāladuka*). […] ‚Kraft‘ hat man als Unerschütterlichkeit [von Eigenschaften] zu verstehen. Daß man durch [...] Selbstverleugnung und In-Decorum nicht erschüttert wird, gilt als die ‚Kraft des Vertrauens‘ (p. *saddhābala*) usw. [...] Von den [...] beiden ‚Kräften‘ bedeutet ‚Selbstachtung‘, daß man einen schlechten Wandel in Gedanken, Handlungen und Worten bedauert (p. *kukuccha*).

Es ist die Bezeichnung für [moralische] Selbstachtung (p. *lajjā*). ‚Decorum‘ ist das Zurück-schrecken vor eben diesen Dingen. Es ist eine Bezeichnung des Zurückschreckens (p. *asammoha*) vor dem Verwerflichen. [...] Selbstachtung hat seinen Entstehungsgrund im Inneren, Decorum im Äußeren. Für die Selbstachtung ist das Ich der bestimmende Faktor, für das Zurückschrecken ist es die Welt. Selbstachtung besteht in einer Disposition für moralisch-integere Selbstachtung, Decorum in einer solchen für Furcht. Das Merkmal der Selbstachtung ist Achtung vor moralischen Werten, das Merkmal von Decorum ist Furcht vor moralisch Verwerflichem und Wissen um die Folgen. [...] Dies nun ist ein Gleichnis hierfür: Wenn zwei Eisenkugeln da sind, die eine kühl und mit Kot beschmiert, die andere glühendheiß, dann wird ein Verständiger die kühle Kugel nicht anfassen, weil er sich vor der mit Kot beschmierten ekelt, und die andere wird er nicht anfassen aus Furcht, sich zu verbrennen. Dem Nicht-Anfassen der ersten Kugel aus Ekel vor dem Kot, mit dem sie beschmiert ist, dem gleicht das Absehen von Verwerflichem, wenn man innerlich Selbstachtung empfindet. Dem Nicht-Anfassen der anderen Kugel aus Furcht sich zu verbrennen, dem gleicht das Absehen von Verwerflichem aus Furcht vor den Folgen.“
(Aṭṭ II,4)

„Selbstachtung (p. *hiri*) ist das Sich-Hüten vor verwerflichem Wandel in Gedanken, Handlungen und Worten und ist eine Bezeichnung für moralisch-integeres Empfinden. Decorum (p. *ottappa*) ist das Zurückschrecken vor eben jenen Dingen und ist eine Bezeichnung des Zurückschreckens vor dem Verwerflichen. Selbstachtung hat dabei als Merkmal das Sich-Ekeln vor dem Verwerflichen, Decorum das Zurückschrecken davor. Selbstachtung hat als Wesen das Unterlassen des Verwerflichen aus moralisch-integerem Empfinden, Decorum aus Zurückschrecken davor. Genau in der besagten Weise haben diese Eigenschaften als Äußerungen das Sich-Verschließen gegen das Verwerfliche, als Grundlagen aber die Achtung vor sich selber, bzw. vor den anderen. Indem man sich nämlich selber achtet, gibt man, genau wie eine vornehme Schwiegertochter, aus Selbstachtung das Verwerfliche auf; indem man aber die anderen achtet, gibt man, genau wie eine Hetäre, aus Zurückschrecken das Verwerfliche auf. Selbstachtung und Decorum sind als die Beschützer der Welt zu betrachten. […] ‚Selbstverleugnend‘ (p. *ahirika*) ist da einer, der keine Selbstachtung (p. *hiri*) empfindet. Der Zustand der Selbstverleugnung aber ist die ‚Selbstachtunglosigkeit‘ (p. *ahirika*). Daß man kein Zurückschrecken (p. *asammoha*) empfindet, gilt als ‚In-Decorum‘ (p. *anottappa*). Unter diesen beiden Geistesfaktoren hat ‚Selbstverleugnung‘ als Merkmal das Sich-nicht-Ekeln vor verwerflichen Gedanken, Handlungen und Worten, den Mangel an moralisch-integerem Empfinden; ‚In-Decorum‘ aber das Fehlen von Zurückschrecken und Furcht vor jenen Dingen. Dies ist die kurze Erklärung. Die ausführliche Erklärung aber ist in dem der obigen Erklärung von ‚Selbstachtung‘ und ‚Decorum‘ entgegengesetztem Sinne zu verstehen.“
(Vis XIV, *sankhārakkhanda*)

Doch schon ein Jahrhundert zuvor (im 4. Jh.) fragte Vasubandhu kritisch an: „Was ist der Unterschied zwischen Selbstverleugnung (skt. āhṛī) und der Abwesenheit von Furcht (skt. anapatrāpya)?“ und antwortete zugleich:
„In-Decorum ist ein Mangel an Respekt. Mangel an Decorum, das ist Mangel an Respekt, Mangel an furchtsamer Unterwerfung hinsichtlich der eigenen Qualitäten [Mitfreuen, Mitleiden usw.] sowie derer anderer, und hinsichtlich von mit diesen Qualitäten ausgestatteter Personen, dies ist Selbstverleugnung (skt. āhṛīkya), ein gegenteiliger Geistesfaktor von Decorum (skt. hṛī). Die Abwesenheit von Furcht (skt. anapatrāpya oder atrapā) ist ein Geistesfaktor, welcher eine Person dazu bringt, die moralisch verwerflichen Konsequenzen ihrer Übertretungen zu ignorieren. Selbstachtung ist Redlichkeit. Respekt ist Decorum. Beide koexistieren mit den Empfindungen (skt. vedanā, hier kāmadhātu) und in der Gestalt (skt. rūpa, hier rūpadhātu).“
(Abh II,32 a-d)

In diesem definitorischen Sinne muss die Selbstachtung nunmehr als eine introvertierte, d. h. an eigenen Wertvorstellungen orientierte, Decorum dagegen eher als eine extrovertierte, d. h. an konventionellen Maßstäben (beispielsweise einer Sozialgemeinschaft) gemessene Instanz charakterisiert werden.[24] Im Anschluss hieran ließen sich nun auch Pathologien denken wie z. B.:

(1a) Selbstachtung als Bewusstseins- (Verdrängung nichtgeduldeter, peinlicher Inhalte im Geiste) und Weltschwäche (Verängstigung, Verschüchterung, Befangenheit)

(1b) Überbewertung innerlich fixierter moralischer Werte hinsichtlich der Realitätsbewältigung

(2) Decorum als unselbständige, unkritische Übernahme konventionell vorgegebener moralischer Regeln oder selbstläufig anerkannter Ge- u. Verbote

Selbstachtung und Decorum stützen und bedingen sich gegenseitig, wie es das Bild von der ‚uneinnehmbaren Festung‘ nahelegt, wenn sie in einem diätetischen Sinne lebensgelingend wirken sollen.

In den folgenden Punkten (6) bis (8) werden wir überblicksweise auf die Konstituenten Selbstachtung und Selbstverleugnung, Decorum und In-Decorum sowie Bedauern im Einzelnen eingehen.

6 ‚Selbstachtung‘ und ‚Selbstverleugnung‘

Selbstachtung ist ein Geistesfaktor, welcher die Funktion besitzt, unangemessene Handlungen aus Gründen, welche einen selbst betreffen, zu unterbinden. Die Selbstachtung hindert mich daran, verwerfliche Handlungen auszuführen, indem sie mich ermahnt, dass es nicht angemessen ist, solche Handlungen auszuführen, weil ich vielleicht den *dharma* lebe, ein Mönch, ein Lehrer, ein Erwachsener usf. bin.
Wenn ich beispielsweise davon absehe, ein Insekt zu töten, welches gerade im Begriff ist, mich zu stechen, indem ich denke: ‚Es ist nicht richtig, dass ich dieses Insekt töte, weil ich den *dharma* lebe.‘, dann wird diese Motivation als Selbstachtung bezeichnet.

Die Funktion von Selbstachtung wird als die Grundlage aller moralischen Disziplin beschrieben, insbesondere für die moralische Disziplin der ‚Zurückhaltung‘. Selbstachtung bewahrt mich davor, fehlgeleitete Handlungen (mental, physisch und verbal) auszuführen, indem an diejenigen Verhaltensregeln appelliert wird, welche ich selber (grundsätzlich) als angemessen erachte. Asaṅga formuliert dies prägnant im 4. Jh., wenn er schreibt:
„Was ist Selbstachtung (skt. hṛī)? Es ist eine Achtung [davor], sich selber Verwerfliches anzutun. Ihre Funktion besteht im Absehen von Fehltritten (skt. duścarita).“
(Abhi I,1,9)

Die buddhistische Tradition greift auf die Selbstachtung zweifach zu, wenn sie diese einerseits anspricht

(1) unter dem Gesichtspunkt der Handlung, d. h. Selbstachtung, welche vor unangemessenen mentalen, physischen und verbalen Handlungen bewahrt,

und andererseits

(2) unter dem Gesichtspunkt des Zurückschreckens, d. h. Selbstachtung, welche

(2a) einzig aus Sorge um uns selbst vor unangemessenen Handlungen bewahrt (Selbstachtung im engeren Sinne die eigene Person betreffend) und

(2b) aus Sorge um die spezifisch unerwünschten Folgen für uns selbst vor unangemessenen Handlungen bewahrt (Selbstachtung im weiteren Sinne die gesellschaftliche Konvention betreffend).

Vasubandhu führt allerdings eine weitere wichtige Differenzierung ein, wenn er schreibt, dass die „Selbstachtung ein Zurückschrecken vor demütigender Gesinnung (skt. *cittasyāvalīnatā*), in Anbetracht der getanen oder nicht-getanen verwerflichen Tat, ist.“
(Tri 26, 27)
„Selbstachtung (skt. hṛī) ist das Empfinden bei Tadelswertem (Fehlverhalten: skt. avadya, tib. kha na ma tho–ba), indem man sich selbst oder den dharma als den maßgebenden Faktor (skt. adhipati) betrachtet. [...] Durch dieses Tadelnswerte, ob man es begangen hat oder nicht, entsteht eine Niedergeschlagenheit, ein Empfinden, und das ist Selbstachtung.“
(Tri 26, 27)

So werden interessanterweise Fehltritte konstatiert, welche sowohl (1) spontan und halbbewusst (tib. raṅ bZhin gyi kha na ma tho-ba) als auch (2) im Sinne einer bewussten Verletzung gegen dharma und/oder moralische Konventionen begangen werden (tib. pCas-pas kha na ma tho-ba).[25]

Eine nähere Erläuterung zu diesem (für Abendländer) irritierenden Sachverhalt liefert die Schrift *Milindapañha* aus dem 1. Jh. Dort lesen wir zu den spontanen, halb- u. unbewussten Fehlhandlungen:
„Der König sprach: ‚Wen, o Herr, trifft folgenschwererer Schaden: denjenigen, der wissentlich eine verwerfliche Handlung verübt, oder denjenigen, der, ohne es zu wissen, eine verwerfliche Handlung verübt?‘ ‚Denjenigen, o König, der, ohne es zu wissen, eine verwerfliche Handlung verübt, trifft folgenschwererer Schaden.‘ [...] ‚Was meinst du, o König, wer sich da mehr verbrennen würde: derjenige, der mit Wissen eine glühendheiße, flammende und feurige Eisenkugel anfaßt, oder derjenige, der es ohne es zu wissen tut?‘ ‚Derjenige, o Herr, der es ohne zu wissen tut.‘ ‚Ebenso auch, o König, trifft denjenigen der folgenschwerere [nachhaltigere] Schaden, der, ohne es zu wissen, eine verwerfliche Handlung verübt.‘“
(Mil III,4,8)

„‚Gesetzt, ehrwürdiger Nāgasena, ein Hausbewohner habe ein schweres Vergehen (p. *pārājika*) begangen, und in der Folgezeit trete er in den [buddhistischen] Orden ein; er sei sich aber selber nicht bewußt, daß er als Hausbewohner ein schweres Vergehen begangen habe, und auch kein anderer mache ihn darauf aufmerksam. Wenn nun dieser nach dem Ziele (d. i. nirvāṇa, nibbana) streben möchte, könnte er da wohl die Durchdringung der Lehre (p. *dhammābhisamaya*) erreichen?‘ ‚Nein, o König.‘ [...] ‚Weil eben in einem solchen, o König, die Bedingung dazu zerstört ist.‘ ‚Ihr sagt doch, ehrwürdiger Nāgasena, daß nur, wer sich [eines Tadelswerten] bewußt ist, Geistesunruhe empfindet, daß bei Geistesunruhe eine Hemmung entsteht, und daß bei so gehemmtem Geiste es kein Durchdringen der Lehre gibt. Warum aber erreicht dieser, der sich doch gar keines Tadelswerten bewußt, von keiner Geistesunruhe erfüllt ist und ruhig im Geiste bleibt, nicht die Durchdringung der Lehre?‘ [...] ‚[Weil], o König, für jenen Menschen infolge seines Vergehens die Bedingung zum Durchdringen der Lehre zerstört ist, und ohne diese Bedingung ist eine Durchdringung der Lehre nicht möglich. Wohl mag das Feuer auf dem Erdboden brennen; aber könnte es auch auf dem Wasser brennen?‘ [...] ‚Kann das *halāhala*-Gift, o König, auch bei einem, der ahnungslos davon getrunken hat, den Tod herbeiführen?‘ ‚Gewiß, o Ehrwürdiger.‘ ‚Genau so aber auch, o König, bildet die verwerfliche Handlung, auch wenn man sich dessen nicht bewußt ist, eine Hemmung der Durchdringung.‘“
(Mil IV,6,8)

Jener, welcher eine verwerfliche Handlung begeht und diese auch als solche erkennt, wird eher von ihr ablassen als jener, welcher diese Erkenntnis nicht besitzt. Letzterer wird eben vielleicht noch lange Zeit fortfahren, solche Verwerflichkeiten auszuüben und sein Vergehen dadurch noch vergrößern, zumindest

verlängern. Die verwerflich beurteilten Handlungen werden respektive sind ihm zu Gewohnheiten geworden.[26]
„Was ist der Mangel an Selbstachtung (skt. āhṛīkya)?“ fragt nun wiederum Asaṅga. „Es ist die Tatsache, nicht davor zurückzuschrecken, sich selbst Verwerfliches anzutun. Es ist ein Teil von Aversion, Attraktion und Unwissenheit. Seine Funktion besteht im Anziehen all der großen und kleinen Widrigkeiten (skt. kleśa) [unter dem Einfluß von Unwissenheit].“
(Abhi I,1,39)
Die Selbstverleugnung unterbindet Fehlverhalten weder aus Gründen, welche die eigene Personen betreffen, noch aus Rücksicht auf gemeinschaftliche Konventionen. Sie trägt ursächlich zu den Ursprungs- (Attraktion usw.) und Sekundärverblendungen (Aggression usw.) bei. Unterteilt wird die Selbstverleugnung in (1) mangelnde Selbstachtung und (2) mangelnde Achtung vor dem *dharma* (hier die gesellschaftlichen Konventionen).

Und auch hier liefert uns Vasubandhu wieder den Hinweis auf das Moment der Unbewusstheit:
„Wenn einer, auch ohne sich der Handlung bewußt zu sein (skt. ayogya, wörtl. nicht fähig), eine Verfehlung nicht bedauert, so ist das Selbstverleugnung (skt. āhṛīkya).“
(Tri 31)

7 ‚Decorum‘ und ‚In-Decorum‘

Im folgenden Abschnitt wenden wir uns überblicksweise ‚Decorum‘ und ‚In-Decorum‘ zu.

Decorum wird definiert als ein Geistesfaktor, dessen Funktion darin besteht, unangemessene Handlungen aus Gründen, welche andere betreffen, zu vermeiden. Beispielsweise entspräche es Decorum, sich mit unfreundlichen verbalen Äußerungen zurückzuhalten, da dies durchaus verletzend wirkt, oder einen Sport wie etwa das Angeln aufzugeben, weil es den Fischen eben Leiden zufügt.
„Was ist Decorum (skt. apatrāpya)?“ fragt auch hier wieder Asaṅga. „Es ist eine Selbstachtung, anderen gegenüber [nicht] verwerflich zu handeln. Ihre Funktion ist die selbe wie oben [Selbstachtung].“
(Abhi I,1,10)

In diesem Sinne dient Decorum ebenso wie die Selbstachtung als Grundlage für eine Haltung der moralischen Disziplin. Denn Decorum bewahrt vor fehlgeleiteten und verwerflichen Handlungen, solange ich befürchten muss, anderen hierdurch Enttäuschung und Leid zu bereiten. Anderen nicht zu schaden, ist das Essentielle an Decorum und stellt den ethisch-moralischen Maßstab der eigenen Integrität, an welchem ich mich messen (lassen) kann.

Die zweifache Unterteilung von Decorum nach einem Gesichtspunkt der Handlung und einem des Zurückschreckens lernten wir schon in Punkt (6) bei der Selbstachtung kennen. Und auch hier wie schon bei der Selbstachtung lässt dieses Zurückschrecken oder Scheuen eine zu pflegende Empfindlichkeit vermuten, welche Vasubandhu auch thematisiert:
„Decorum (skt. apatrāpya) ist das Empfinden bei Tadelswertem (skt. as’lokādibhyayād apadyena), wenn man die Mitwelt als maßgeblichen Faktor betrachtet.“
(Tri 27)

In diesem Sinne schließt Decorum mit ein, was Nicolai von Hartmann in seiner *Ethik* unter ‚Distanz halten‘ versteht:

„Das Distanzhalten ist eine Art sittlichen Schamgefühls [...] Das Ethos der Distanz [...] ist das für den anderen empfindende Schamgefühl – angesichts seiner Nähe und Blöße, oder auch nur im Bewußtsein seiner Ungeschütztheit und Wehrlosigkeit –, die Wahrung des intimen Fürsichseins der fremden Person.“
(Hartmann, 478, Hervorhebung M.G.)[27]

Und auch In-Decorum wird wieder als Oppositionsbegriff zu Decorum aufgefaßt:
„Was ist der Mangel an Decorum (skt. anapatrāpya)?“ fragt Asaṅga. „Es ist die Tatsache nicht zu bedauern, anderen etwas Verwerfliches anzutun. Es bildet einen Teil von Attraktion, Aversion und Unwissenheit. Die Funktion besteht im Anziehen all der großen und kleinen Widrigkeiten (skt. kleśa) [unter dem Einfluß von Unwissenheit].“
(Abhi I,1,40)

In-Decorum und Selbstverleugnung sind die Grundlagen allen ethisch-moralischen und gemeinschaftlich-konventionellen Fehlverhaltens. Sie führen zur Abstumpfung von ethischem Wohlverhalten, indem sie tief und langwierig durch beständiges Widerholen konventionell verwerfliche Gewohnheiten in unserem Geist verankern. Sie sind letztlich verantwortlich für die Widrigkeiten im Umgang der Menschen mit sich selbst und anderen. Und auch hier trägt In-Decorum wie schon Selbstverleugnung ursächlich zu den Ursprungs- (Attraktion usw.) und Sekundärverblendungen (Aggression) bei. Denn lassen wir es sowohl an Selbstachtung als auch an Decorum fehlen, dann kennen wir keine Zurückhaltung in unserem Verhalten, wir sind zügellos und letztlich unkontrollierbar.

8 Bedauern

Dem Bedauern der ubiquitären Kategorie (VI) ‚lebensintegerer Werte nach variablen Geistesfaktoren‘ steht kein Begriff gegenüber. Bedauern wird definiert als ein Geistesfaktor, welcher eine Reue für in der Vergangenheit vollzogene Handlungen erkennen lässt.
„Was ist Bedauern (skt. kaukṛtya)? Es ist ein geistiges Bedauern (skt. cetaso vipratisāraḥ) als Teil einer Verwirrung (skt. mohāṃśika) mit verschiedenen Ursachen: absichtlichen, unabsichtlichen, günstigen, ungünstigen oder indifferenten, rechtzeitigen, nicht rechtzeitigen, passenden, unpassenden. Seine Funktion besteht im Gegenteil [sic!] der geistigen Ruhe (skt. cittasthiti).“
(Abhi I,1,50)

Im Abhidharmasammuccayabhāṣya fügt Asaṅga dieser Aussage eine Kommentierung an:
„Bedauern kann zu einer Zeit bestehen, wo es noch nötig ist, d. h., solange man einen Fehler noch nicht aufgegeben hat, es kann aber auch zu einer Zeit bestehen, wo es seinen Zweck nicht mehr erfüllt, d. h., wenn man einen Fehler aufgegeben hat. Bedauern ist entweder sinnvoll, nämlich wenn ein Grund vorliegt, oder nicht sinnvoll, wenn kein Grund vorliegt.“
(Abhi I,1,50)

Diesem Bedauern kommt nun eine interessante Funktion zu, welcher wir oben schon beiläufig im *Milindapañha* begegnet sind: „Gegenteil der geistigen Ruhe“, d. h. den Geist beständig in Unruhe zu halten und als Basis für ein geistiges Unbehagen zu fungieren. Bedauern oder Reue darf jedoch nicht mit ‚Schuld‘ oder einem ‚Schuldbewusstsein‘ verwechselt werden. Ein dem Begriff der ‚Schuld‘ entsprechendes Konzept fehlt dem Buddhismus gänzlich.[28] Als Sammelbegriff bietet sich das ‚Tadelnswerte‘ (p. *yajja*) an. Dagegen

kennt der Buddhismus sehr wohl die konstitutiven Aspekte des abendländischen Begriffes der ‚Schuld‘ und damit das ‚Bekenntnis zur tadelnswerten Handlung‘ (mental, physisch und verbal). So gilt in der buddhistischen Praxis:

„Ja wahrlich, o Schwester, etwas Tadelnswertes hat dich aus Dummheit, Verblendung und Schlechtigkeit überkommen, daß du so gehandelt hast. Insofern du aber, o Schwester, dein Tadelnswertes als Tadelnswertes erkennst und den Regeln gerecht bedauerst, so wollen wir das von dir annehmen. Denn es gilt, o Schwester, als ein Fortschritt in der Disziplin des Erhabenen [d. i. der Buddha], wenn man sein Tadelnswertes als Tadelnswertes erkennt, den Regeln gerecht bedauert und sich künftig beherrscht.“
(An IV,159)

Der Grund für solch eine positive Bewertung des Bedauerns und auch der Bitte um Versöhnung (An IX,11) liegt in der charakteristischen Verknüpfung von Erkenntnis- und Sittlichkeitsprinzip begründet.[29] Wird im Kanon das Bedauern im Zusammenhang mit Geistesunruhe genannt, so oft im Zusammenhang mit dem Bild eines Topfes, welcher vom Winde bewegt, unruhiges und aufgewalltes Wasser enthält, worin man sein Spiegelbild nicht korrekt erkennen kann (An V,75 u. 193).[30] Auch dient Bedauern der Erleichterung des Geistes, indem es der Geistesunruhe als Hemmnis der Achtsamkeit und des Einübens in ‚Sensibilisierungstechniken‘ entgegengewirkt.[31] Buddhaghosa führt hierzu weiter aus:

„Was in ‚tadelnswerter Weise‘ (p. kucchitaṃ) getan (p. kata), gilt als ‚schlecht-getan‘; und dieser [dadurch bedingte ruhelose] Zustand gilt als das ‚Schlecht-getan-Sein‘, d. i. ‚Geistesunruhe‘ (kaukṛtya, kukhucca). Das Merkmal derselben besteht in Bedauern, ihre Äußerungen im Reuegefühl, ihre Grundlage im Getanen wie im Versäumten. Als Geknechtet-Sein hat man die Geistesunruhe zu betrachten.“
(Vis XIV, sankhārakkhanda)

Die buddhistische Tradition differenziert nun auch das Bedauern wieder in

(1) ethisches/moralisches Bedauern hinsichtlich früher begangener verwerflicher Handlungen: Dieses Bedauern ermutigt, frühere verwerfliche Handlungen zu ‚korrigieren‘ und wirkt als erste der ‚vier Kräfte‘.[32] Es wird durch die Einsicht in die Fehler und Nachteile verwerflicher Handlungen entwickelt.
(2) Unethisches/unmoralisches Bedauern hinsichtlich früher begangener nicht-verwerflicher Handlungen: Trotz strikt eingehaltener ethisch/moralisch Disziplin kommen Bedenken auf, ob es nicht hier und da besser gewesen wäre, so doch nicht gehandelt zu haben.
(3) Indifferentes (hinsichtlich Ethik/Moral) Bedauern: Bevor eine Handlung begonnen wird, sollte man sich überlegen, ob sie auch wohlfeil zum Abschluss gebracht werden kann, anstatt diese später zu bedauern. Solcherart indifferentes Bedauern *posthum* gilt es zu vermeiden, weil es sinnlos zu Unzufriedenheit führt.[33]

9 Empathie

Interessant ist nun am Ende dieser sehr scholastischen Darstellung meines ersten Teiles, dass sich im Ensemble der Geistesfaktoren auch das sog. ‚Mitleiden‘[34] – ich spreche in diesem Kontext lieber von Empathie im Sinne einer stellvertretenden Introspektion – finden lässt, welches also vor allem anderen gerade nicht einem emotionalen Empfinden oder diffusem Fühlen zugerechnet werden kann, sondern einem bewusst zu vollziehenden und einzuübenden Geistesakt entspricht und derart Empathie ausdrückt: ein bewusstes mitgehen Wollen und Können, welches das Schädigen des Anderen bewusst und aktiv vermeidet.

„Nicht-Schädigung (skt. avihiṃsā) wird definiert als ein Geistesfaktor, welcher seinem Wesen nach dadurch gekennzeichnet ist, daß er Teil der Aversionslosigkeit[35] ist und dessen Wirken sich darin äußert, daß jemand, wenn seine Mitwesen Leid und Unheil erfahren, dies nicht ertragen kann, indem er denkt: ‚Wenn sie doch

bloß frei davon wären!‘“
(bLo III,11) [36]

Da Nicht-Schädigen gleichbedeutend mit Gewaltlosigkeit und Empathie gesehen wird, treffen wir es im Kanon meist im Rahmen einer Gesinnungshaltung[37] zur Bezeichnung all derjenigen Einstellungen, Haltungen oder Gewohnheiten an, welche einerseits unter Sanftmut und Friedfertigkeit[38] und andererseits unter Selbstachtung und Decorum im Geiste fallen.
„Die fünf unbeständigen Geistesfaktoren sind: Empathie (p. *karuṇā*), Mitfreude, Absehen von verwerflichen Handlungen, Absehen von verwerflichen Worten, Absehen von verwerflichem Lebensunterhalt. Diese [...] Geistesfaktoren gelten deshalb als unbeständig, weil sie nur gelegentlich aufsteigen; und auch wenn sie aufsteigen, dann nie gemeinsam.“ (Vis XIV, *sankhārakkhanda*) „Empathie (p. *karuṇā*) ist das, [...] was der Anderen Leid tilgt,[27] zerstört (p. *kṛ vikṣepe* (*parākṛ*)) und sich in durchdringender Weise ausbreitet.“
(Vis IX, *brahmavihāra*)

10 Lebenspraktische Umsetzung

Das bis hier Dargestellte sind der Ort, die Zustandsbeschreibung und die Funktion von Selbstachtung, Decorum und Bedauern. Nun stellt sich natürlich dem westlichen Leser die berechtigte Frage, was dieses komplexe System letztlich bewirken soll und leisten kann. Sinn und Zweck ist die gezielte, lebenspraktische Arbeit an sich selbst, seinen eigenen Gewohnheiten, um Veränderungen derart herbeizuführen, dass ein rücksichtsvolles Leben in Selbstachtung, ein leidfreies Leben im Umgang mit anderen gelingt.

Die geistigen (skt. *dharma*) und körperlichen (skt. *skandha*) Faktoren sind das, was wir aktual in der begrifflichen Zuschreibung unserer Konventionen als Person erfassen. Sie interagieren über eine Zeitspanne hinweg, dies nennen wir Lebenszeit, besitzen jedoch ihre ‚eigene Geschichte‘, welche mit der aktuellen Biographie der Person nicht 100%-ig deckungsgleich sein muss, diese aber bedingt. Während dieser Zeit (die Person ist der funktionale Prozess dieser Faktoren) beeinflussen sie sich bis zu einem gewissen Grade gegenseitig, und wichtiger, diese Faktoren können beeinflusst werden.

Wir verlassen also nun die philosophische Diskursebene, auf welcher an eine nachzuvollziehende Erkenntnis appelliert wird, und betreten die nächste Diskursebene des lebenspraktischen Einübens der im philosophischen Diskurs gewonnen, intellektuellen Einsichten: die Ebene der ‚Sensibilisierungstechniken‘. Als einer der klassischen und bis heute verwendeten Texte werden wir schlaglichtartig auf Śāntidevas (ca. 8. Jh.) *Bodhicaryāvatāra* eingehen. Im VIII. Kapitel ‚Austausch und Gleichsetzung von Ich und Anderen‘ (skt. *ātmaparasamacittatā*) ist gleichnamige ‚Sensibilisierungstechnik‘ Programm: Selbstachtung und Decorum, welche zuvor analytisch voneinander geschieden wurden, werden lebenspraktisch wieder zusammengeführt. Eingehen werden wir exemplarisch nur auf das ‚Gleichsetzen von Ich und Anderen‘, da der ‚Austausch von Ich und Anderen‘ (skt. *parātmaparivartana*) in diesem Kapitel lediglich die Vor- und Nachteile von Altruismus und Egoismus auflistet.

In seinem Werk *Bodhicaryāvatāra* präsentiert Śāntideva eine praktische Methode der Sensibilisierung für Empathie (skt. *karuṇā*) hinsichtlich der Betrachtungsebene der Daseinsfaktoren (skt. *dharma* / *skandha*) u. a. Es handelt sich hierbei um das beständige Einüben einer Qualität, welche letztlich, wie die optische (Ein-)Sicht eines ‚Vexierbildes‘, nicht mehr hintergangen werden kann und, einmal durchschaut, zur

lebenspraktischen Umsetzung zwingt, d. h., dazu motiviert, sich seiner Mit- und Umwelt empathisch zuzuwenden. Hier vollzieht sich der entscheidende Schritt, fort von einer noch im Kanon bevorzugten Unterlassens- oder Loslösungsethik und hin zu einem aktiven leidfreien Miteinander.
„Zu Anfang soll [man] sich ernsthaft in der [Vorstellung der] Gleichheit der anderen mit einem selbst usw. üben, [und zwar] so: ‚Für alle sind Leidfreiheit und Leid gleich; deshalb muß ich sie schützen, wie mich selbst‘.“ (BCA VIII,90) D. h. also: „Jene [anderen] unterscheiden sich doch [im Grunde] überhaupt nicht von mir! Deshalb ist auch für sie, ebenso wie für mich, Leid unangenehm, und ebenso wie für mich ist auch für sie Leidfreiheit wohltuend. Deshalb [...] muß ich, so wie ich mich selbst vor Leid und den Ursachen von Leid rette, auch die anderen [davor] retten. So wie ich mich selbst in jeder Hinsicht leidfrei erfahren möchte, so auch die anderen.“ (BCAP S. 328, Zeile 1-5) Die Konklusion lautet nun: „Ich muß das Leid der anderen beseitigen, weil es Leid ist wie mein eigenes Leid […]“
(BCA VIII,94 ab)

Einem fiktiven Einwand,[40] dass das Leid des anderen eben jenes des anderen sei und man den Schmerz selbst nicht spüre, entgegnet Śāntideva, dass man sich selbst dann wohl auch nicht vor möglichem zukünftigen Schaden schützen müsse, da man einen möglichen zukünftigen Schmerz aktuell ja auch noch nicht erfahre.
„[…] alle [Ebenen von] Leid sind unterschiedslos abzuwehren, allein deshalb, weil sie Leid sind; was könnte da eine Einschränkung begründen? Wenn [einer fragen sollte:] ‚Warum muß denn Leid [überhaupt] abgewehrt werden?‘, [so muß die Antwort lauten:] ‚Weil alle [hierin] einer Meinung sind.‘ Wenn [Leid somit etwas ist, das] abgewehrt werden muß, dann gilt das für jedwedes [Leid]; wenn nicht, dann bei einem selbst [ebensowenig] wie bei allen [anderen].«
(BCA VIII,101 cd–103)

Hier meint Śāntideva sicherlich kein quantitatives Abwägen von Leid, da der Mitleidende gerade nicht emotional beteiligt ist, sondern qualitatives Leid als *conditio humana et animalis* in ‚distanziertem Beteiligt-Sein‘. Im Mittelpunkt steht hier die Erkenntnis, die Absicht und die Fähigkeit zugunsten anderer (und meiner selbst) leidfrei in und mit meiner Mit- und Umwelt zu interagieren – angestrebt ist das Paradox eines (sicherlich nicht gewissenlosen) ‚egoistischen Altruisten‘ (in der Biologie spricht man hier von ‚reziprokem Altruismus‘). Wir sind in einer so verstandenen Empathie dem Leiden nicht ausgesetzt, sondern der bewusst vollziehende Akteur einer/unserer Handlung, welche (von außen) als eine ‚mitleidende‘ konstatiert wird.

11 Schlussbetrachtung

Nehmen wir nun eine sehr weite Perspektive ein und betrachten uns das Zusammenspiel aller Lebewesen über viele Generationen hinweg, so wird deutlich, dass die Übung positiver geistiger Gewohnheiten, also die Sensibilisierung für eine ethisch und moralisch wertvolle Haltung im Umgang mit sich und anderen, an Bedeutung gewinnt. Sehen wir für einmal von Extrembeispielen ab, bei welchen wirklich das Wohl eines Anderen hier und heute entscheidend auf dem Spiel steht, dann ist die Sensibilisierung für eine innere Haltung, wenn jedem Wort und jeder Handlung ein ‚Denken‘ vorausgeht, zunächst wichtiger als das konkrete äußere Verhalten in Einzelsituationen. Wenn wir aus guter Motivation heraus genau das Falsche tun, so ist dies Teil eines Lernprozesses. Wenn wir uns jedoch mit einer ethisch bedenklichen Grundhaltung freundlich geben, so erwirken wir vielleicht einen temporären Nutzen, doch langfristig erzeugen wir nur innere und auch äußere Spannungen.

Um einem möglichen Missverständnis am Schluss entgegenzuwirken: Wenn Egozentrik, Selbstsucht und eine nazistische Persönlichkeit vermieden werden sollen, liegt die Lösung nicht in Selbstverleugnung, denn der pathologisch Depressive entspricht nicht dem buddhistischen Ideal eines Mitleidenden. Nur wer mit Zuversicht, Selbstvertrauen und Selbstachtung in der Natur seines Geistes ruht, kann eine ethische Haltung erzeugen und leben. Nur wer selbst moralische Qualitäten und moralische Integrität besitzt, kann sie anderen mitleidend vermitteln. Egozentrik ist nicht das Gegenteil von Selbstachtung und der Entwicklung eigener Qualitäten, sondern ist das, was eine klare und tiefe Wertschätzung anderer unterbindet.

Siglen und Literaturverzeichnis

(An) *Aṅguttaranikāya* auf CS.
(Abh) Vasubandhu: *Abhidharmakośabhāṣya* (Pruden, Leo M.: *Vasubandhu: Abhidharmakoshabhasyam* (Übers. v. Louis de La Vallée Poussin: *L'Abhidharmakosa De Vasubandhu*) Vol. I-IV. Berkley (California) 1991).
(Abhi) Asaṅga: *Abhidharmasammuccayabhāṣya*. Decipered and edited by Nathmal Tatia, Patna 1976.
(Aṭṭ) Buddhaghosa: *Aṭṭhasālinī* auf CS.
(BCA(P)) Śāntideva: *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*. Edt. by Dr. P.L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts No. 12. Dabhanga 1960.
(bLo) bLo-bZaṅ rGya-mtso: *Rigs-lam che-ba blo-rigs kyi rNam-gŹag nye mKho kun-bTus*. Dharamsala 1973.
(CS) Sayagyi Dr. S.N. Goenka: *Chaṭṭha Saṅgāyana* CD-Rom Version 3. Vipassana Research Institute. Dhammagiri 1999.
(Dh) *Dhammapāda* auf CS.
(DN) *Dīgha Nikāya* auf CS.
Frauwallner, Erich: *Die Entstehung der buddhistischen Systeme*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, Jg. 1971, Nr. 6. Göttingen 1971.
von Hartmann, Nicolai: *Ethik*. Walter de Gruyter: Berlin, 4. Aufl.,1962.
Lersch, Philipp: *Gesicht und Seele. Grundlinien einer mimischen Diagnostik*. München 1932.
(Mil) *Milindapañha* auf CS.
(p.) Pāḷi.
Phur-bu-lcog Byams-pa-rgya-mtso: *Yul yul can dan blo-rig-gi rNam-par bsad-pa*, in: *Tsad-ma'i gzun dun 'byed-pa'i bsdus grva'i rnam bzag rigs 'phrul-gyi sde mig*. Buxa 1965.
Schopenhauer, Arthur: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: Ders.: *Über die Über die Freiheit des menschlichen Willens*. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. *Kleine Schriften II*. Bd. VI. Zürich 1977, S. 147–315.
Spinoza, Baruch*: Ethik, in geometrischer Methode dargestellt*. Übers., Anm. u. Reg. Otto Baensch. Hamburg 1989.
Steinkellner, Ernst: *Buddhismus: Religion oder Philosophie?* In: Andreas Bsteh (Hrsg.): *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. Studien zur Religionstheologie 5. Mödling 2000, S. 251–262.
(skt.) Sanskrit.
Schmithausen, Lambert: *Spirituelle Praxis und philosophische Theorie*. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 57 (1973), S. 161–186.
(tib.) Tibetisch.
(Tri) Vasubandhu: *Triṃśikāvijñapti* (mit bhāṣya des Ācārya Sthiramati). Beiträge zur indischen

Sprachwissenschaft 7 Heft (Hg. v. J. W. Hauer). Stuttgart 1932.
(Vis) Buddhaghosa: *Visuddhimagga* auf CS.

Verwendete Wörterbücher:
Böhtlingk, Otto; Roth, Rudolph: *Sanskrit-Wörterbuch* (7 Bände und Nachträge). Delhi 1990 (Neudruck der St. Petersburg Ausgabe von 1855–1875).
Das, Chandra: *Tibetan-English Dictionary*. New Delhi 1991 (Reprint from the First Edition, Calcutta 1902).
(PED) Pali-English Dictionary. Hg. v. T. W. Rhys Davids, William Stede. New Delhi 2001.
Rigzin, Tsepak. *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*. Dharamsala 1986.

---

[1] Wichtig zu beachten ist und nicht verwechselt werden darf die Doppelbedeutung des Sanskrit-Begriffes dharma im Buddhismus: (1) die Lehre des Buddha als solche und (2) Daseinsfaktoren. Wenn letztere gemeint sind, weise ich explizit darauf hin.

[2] Der buddhistische dharma zielt in einen Bereich, der (in westlicher Begrifflichkeit) eher pragmatisch und diätetisch (gemeint ist der aus dem Lateinischen diaeta (von gr. δίαιτα) stammende Sammelbegriff, welcher ursprünglich alle Maßnahmen umfasst, welche zur Gesunderhaltung oder Heilung beitragen, sowohl körperlich als auch geistig, im Sinne einer geregelten, glücklichen, d h. leidfreien Lebensweise) denn soteriologisch verstanden werden darf, wenn Soteriologie, wie in deutschen Nachschlagewerken üblich, als ‚theologische Lehre das Erlösungswerk Christi betreffend‘ aufgefasst wird und nicht wie im angelsächsischen Sprachraum als ‚pertaining to the / a doctrine of salvation‘.

[3] Wenn nicht anders vermerkt, werden die asiatisch sprachigen Termini in Klammer in der Reihenfolge Sanskrit, Pāḷi, Tibetisch wiedergegeben.

[4] Vgl. Frauwallner (1971) und Steinkellner (2000), S. 252–258.

[5] Schmithausen (1973), S. 161–186.

[6] Siehe z. B. die Lehre von den ‚Gründen für eine Niederlage in der Debatte‘ (skt. nigrahasthāna) in Dharmakīrtis Vādanyāya.

[7] In den Wörterbüchern und damit in den Übersetzungen wird das Tibetische śes bźin (skr. saṃprajanya) des Öfteren mit ‚Gewissen‘ wiedergegeben, was jedoch falsche Assoziationen hervorruft, da ‚geistige Wachsamkeit‘ während der Meditation gemeint ist (vgl. Rigzin: śes bźin ma yin pa: mental alertness [...] during meditation).

[8] Vasubandhu weicht hiervon in Triṃśikāvijñapti – bhāṣya 10 und 13 (Selbstachtung: apatrapa, Selbstverleugnung: trapa, Decorum: hṛī, In-Decorum: āhṛī) erst ab, um dann später doch die Zuordnung der weiteren Überlieferung zu verwenden.

[9] „Selbstachtung wird definiert als der Geistesfaktor, dessen besonderes Wirken es ist, daß man mit Rücksicht auf sich selbst oder seinen persönlichen sittlichen Pflichten und jenen des dharma gegenüber vor Schlechtigkeiten zurückschreckt.“ (bLo III,2)

[10] „Selbstverleugnung wird definiert als der Geistesfaktor, der in seiner Besonderheit dadurch gekennzeichnet ist, daß man nicht mit Rücksicht auf sich selbst oder seiner persönlichen sittlichen Pflichten und jenen des dharma gegenüber vor Schlechtigkeiten zurückschreckt.“ (bLo V,11)

[11] „Decorum wird definiert als der Geistesfaktor, der seinem Wesen nach dadurch gekennzeichnet ist, daß man mit Rücksicht auf andere oder deren persönlicher sittlichen Pflichten und jenen des dharma gegenüber vor Schlechtigkeiten zurückschreckt.“ (bLo III,3)
Decorum spiegelt die Angemessenheit des Stoffes und der Darstellungsweise, abhängig von den Normen und Tabus der jeweiligen Zeit/Gesellschaft, wieder; Decorum schließt ein: Anstand, Würde, Dehors, Höflichkeit, Fairneß, Achtung, Ehrfurcht, Pietät, sittliche Scheu, Verantwortungsgefühl und -bewusstsein, Gerechtigkeit als ein dem Anderen gerecht zu werden versuchen.

[12] „In-Decorum wird definiert als der Geistesfaktor, [der seinem Wesen nach dadurch gekennzeichnet ist,] daß man nicht mit Rücksicht auf andere oder deren persönliche sittliche Pflichten und jenen des dharma gegenüber einen schlechte Taten nicht scheuenden Lebenswandel zu führen wünscht.“ (bLo V,12)
In-Decorum schließt ein: Mangel an Feingefühl, Taktlosigkeit, Unhöflichkeit, Pietätslosigkeit, Egoismus und Verantwortungslosigkeit.

[13] „Bedauern wird definiert als der Geistesfaktor, dessen Wirken sich in Skrupel und geistiger Unruhe äußert, wenn man etwas früher Getanes als schlecht erkannt hat und die Erinnerung daran nicht loswerden kann.“ (bLo VI,2)

[14] Um bei Erwähnung des Begriffes ‚Bewusstsein‘ einem abendländischen Bewusstseinsmonismus zu entgehen, könnte man im Deutschen auch den Terminus ‚Erfassung‘ wählen. Assoziationsfreundlicher wähle ich jedoch den divergenten und mehrdeutigen Begriff ‚Geist‘.
Die Psychologie des Abhidharma neigt meist dazu, den Aktualitätscharakter des Geistes bewusstseinsmonistisch zu betonen, womit sie versucht, psychologische Aspekte in der Peripherie momentaner Geistesakte (skt. kṣaṇa, tib. sKad-cig) phänomenologisch einzufangen, um so in ihren psychologischen Erklärungen einem psychischen Unterbau entgehen zu können. Diese psychologische Konzeption des Abhidharma verbleibt so im Vergleich zu einer weiteren buddhistischen Textkategorie, des Tantra, mit seiner subtilen Psychosomatik, eher abstrakt, grob und mechanisch. Im Tantra wird ein psychosomatisches Gesamtsystem vorgestellt, welches stark auf die menschliche Erlebnisfähigkeit ausgerichtet ist. Da der Abhidharma jedoch so schwierige Kategorien wie das Ineinander von Geist und Leib, Un- und Unterbewusstes sowie Traum-, ‚Vor-, und ‚Nachtod‘psychologie weitgehend außer Betracht lässt, ist er

meines Erachtens gerade deshalb für unseren Zusammenhang besonders geeignet.

15 tipiṭaka (Pāḷi), auch Pāḷi-Kanon oder oft einfach nur Kanon, beinhaltet vinayapiṭaka (Ordensregeln), suttapiṭaka (Lehrreden), abhidhammapiṭaka (ein Kompendium aus Psychologie und Philosophie).

Ich werde in meiner Darstellung nicht zwischen den einzelnen buddhistischen Schulen und Richtungen differenzieren, weil ich sowohl auf Asaṅga (4. Jh., Abhidharmasammuccaya, -bhāṣya) als auch Vasubandhu (4. Jh., Abhidharmakośabhāṣya, Triṃśikāvijňapti (mit bhāṣya des Ācārya Sthiramati)), Buddhaghosa (5. Jh., Aṭṭhasālinī, Visuddhimagga), den Milindapañha (ca. 1. Jh.) sowie Lobsang Gyatso (geschrieben 1973/74, Rigs-lam che-ba blo-rigs kyi rNam-gZhag nye mkho kun-bTus) und Phur-bu-lcog Byams-pa-rgya-mtso (1825-1901, Yul yul can dan blo-rig-gi rNam-par bsad-pa) zurückgreife und so eine überschulische Aussage anstrebe. Da es sich bei den meisten der 51 Geistesfaktoren um allgemeinmenschliche und nicht ausschließlich buddhistische Inhalte handelt, kommt ihrem Studium in allen buddhistischen Schulen eine grundlegende Bedeutung zu.

16 Der Begriff saṃskāra umfasst des Weiteren in seinem weitesten Aspekt alle abhängig-entstandenen zusammengesetzten Objekte der phänomenalen Welt und kann diesbezüglich unter dharma (hier: Daseinsfaktoren) subsumiert werden. Der dharma -Begriff beinhaltet darüber hinaus noch Unentstandenes. Aufgrund der extremen Kontextabhängigkeit bliebe der Begriff besser grundsätzlich unübersetzt.

17 Der Inhalt der Sinnesbewusstseine ist immer eine Wahrnehmung in Abhängigkeit von Sinnesorganen. Diese schließen einander aus und werden von ihren spezifischen neutralen Geistesfaktoren begleitet, d. h. ohne positiven oder negativen (hinsichtlich der Erfahrung von Leid oder Leidfreiheit) Einfluss auszuüben.

Die Unterscheidung zwischen Sinnesbewusstsein und Bewusstsein ist im Deutschen mehr als unbefriedigend. Das Englische trifft den Sachverhalt mit consciousness für Bewusstsein und awareness für Sinnesbewusstsein genauer.

18 Das ‚geistige sich Bewusstsein‘ des ‚Primärgeistes‘ ist eine Wahrnehmung oder eine Vorstellung in Abhängigkeit eines geistigen Organes (nicht zwingend und ausschließlich das Gehirn) und wird von positiven und negativen (hinsichtlich der Erfahrung von Leid oder Leidfreiheit) ‚Geistesfaktoren‘ konstituiert.

19 Die weitere Unterteilung soll hier nur quantitativ angedeutet werden, damit keine basalen Entitäten vermutet werden.

Die Geistesfaktoren ‚bestehen‘ als funktionaler Prozess, welcher, ‚neben der psychologisch-funktionalen‘, auf mannigfachen, interagierenden Ebenen beschrieben werden kann.

20 Begierdelosigkeit, Hasslosigkeit und Nicht-Unwissenheit sind im Buddhismus ‚ethische Radikale‘, d. h. sie sind nicht auf andere Eigenschaften rückführbare anthropologische Grundeigenschaften und in ihrer Negation Voraussetzungen für andere Geistesfaktoren.

21 Gleichwohl muss die Gesamtheit aller Geistesfaktoren eines Individuums mit den Gesamtzielen einer sozialen Gruppe in Einklang zu bringen sein, soll ein Leben im diätetischen Sinne gelingen.

22 Wie schon bei Begierdelosigkeit, Hasslosigkeit und Nicht-Unwissenheit besteht auch bei Selbstachtung und Decorum ein inhaltlicher Zusammenhang nur in ihrer Negierung: as-saddho, a-hiriko, a-nottāpī (DN III, 282,22).

23 32d bezieht sich nach Vasubandhus Kommentierung nur auf ‚Personen‘; hinsichtlich der dharmas bezieht sich Decorum und Selbstachtung auch auf den nichtkörperlichen Bereich (skt. ārūpyadhātu).

24 Veranschaulichen lässt sich diese zweifache Richtung dieser Geistesfaktoren sehr schön wie folgt: „Der Naive sieht das, was er äußert, also der Wahrnehmung anderer preisgibt, nicht unter dem Gesichtspunkt der Frage, was der andere damit anfängt, wie er es beurteilt und dazu Stellung nimmt; er besitzt nicht die doppelte Ansicht, die der Reflektierte von seinen Meinungen, Gedanken, Absichten und Gefühlserlebnissen hat: eine Ansicht für ihn, in der Einsamkeit und Verschwiegenheit seines unmittelbaren Erlebens, und eine Ansicht, wie sie aus den Bewußtseinszentren fremder Individuen heraus in Akten der Stellungnahme und Bewertung erfolgt.“ (Lersch, 61, Hervorhebung M.G.)

25 Vgl. Das: tib. kha na ma tho–ba.

26 Siehe Punkt III Anthropologie und ‚Geist‘, (4) ‚Gewohnheit‘ (saṃskāra), auch Michael Gerhard: „Was den Menschen leben läßt, zeigt allein ihm die Handlung.“ Handlung im Buddhismus – exemplarisch bei Nāgārjuna, erscheint Anfang 2010.

27 Hartmann setzt sich an dieser Stelle dezidiert von einem Schämen aus eigener Blöße ab.

28 Ebenso werden wir im Buddhismus auch keine Idee des ‚Bösen‘ finden. Wenn personalen Subjekten keine inhärente Existenz, kein irgendwie geartetes Seinssubstrat zukommt, wenn die ‚Person‘ ausschließlich als ‚Interaktion‘ verstanden wird und ‚Handlung‘ (mental, physisch und verbal) ein Aspekt von Interaktion ist, dann sind die Handlungen konventionell ‚verwerflich‘, ‚nicht verwerflich‘ oder ‚bewertungs-indifferent‘, eine ‚nicht-inhärente‘ Person aber niemals ‚böse‘. Wir (das Ineinander-Wirken von ‚Fünf Aggregaten/ Komponenten‘) unterliegen einer (beinhaltet die Interaktion der) ‚ursprünglichen Unwissenheit‘, welche Aversion (IV,2 der Geistesfaktoren) als Handlung einschließt. Und auch ein frei im Raum florierendes, abstraktes ‚Böse‘ ist hier nicht mehr sinnvoll.

29 Eine institutionalisierte Form hat das Bedauern in den monastischen uposatha-Feiern (skr. poṣadha, best. Mondphasen- u. Zwischenmondphasentage) gefunden, vor deren Beginn die Ordinierten zum Bekennen ihrer Verstöße öffentlich oder einem Vertrauten (p. upajjhāya) gegenüber aufgefordert werden.

30 So auch Schopenhauer, wenn er den Geist als moralische Selbstbestimmung von unechtem, erkünsteltem, auf bloßem Aberglauben gegründetem Gewissen abgrenzt: „Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwa aus 1/5 Menschenfurcht, 1/5 Deisidämonie, 1/5 Vorurtheil, 1/5 Eitelkeit und 1/5 Gewohnheit […]“ (Schopenhauer, § 13, hier 232).

31 „Bedauern (skt. kaukṛtya) ist ein Bedauern des Geistes. Tadelnswertes (skt. kutsita) Handeln ist kaukṛtya, davon das Abstraktum kaukṛtya. Hier aber ist letzteres, weil es sich um Geistiges handelt, der Schmerz (skt. vilekha, Verwunderung) des Geistes wegen fehlbarer Handlung. Die Wirkung des Bedauerns ist der Stetigkeit (skt. sthiti) des Geistes feindlich gesonnen.“ (Tri 32)

32 Ein Bemühen, basierend auf: Kraft des Bestrebens, der Unerschütterlichkeit, der Freude und der Zurückweisung.

33 Asaṅga betont im Abhidharmasammuccayabhāṣya (I,1,50) wiederum eine ‚unbeabsichtigte Handlung‘, wenn er das Bedauern aufzeigt als Reaktion auf (1) eine Handlung, gut oder verwerflich (mental, physisch, verbal), welche bewußt vollzogen wurde, und (2) eine Handlung, welche unbeabsichtigt oder unfreiwillig und gezwungenermaßen (auch pathologisch) vollzogen wurde.
Dies erinnert stark an die Unterscheidung von Reue (poenitentia) und Gewissensbiss (conscientia morsus) in der Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt von Spinoza: „Reue ist Trauer, begleitet von der Idee einer Tat, die wir infolge eines freien Beschlusses der Seele vernichtet zu haben glauben.“ (Spinoza (1989) III,27, hier S. 175) „Gewissensbiß ist Trauer, begleitet von der Idee eines vergangenen Dinges, das unverhofft eingetroffen ist.“ (Spinoza (1989) III,17, hier S. 173) D. h., Reue ist begleitet von der Idee einer Tat, welche wir aus freiem Entschluss getan zu haben glaubten, und Gewissensbiss ist die nicht beabsichtigte Folge einer eigenen Tat.

34 Skt. kṛ, tun, machen, hiervon ist abgeleitet skt. karuṇā, Mitleiden (Etymologie: karuṇā, kam (wünschen, begehren, lieben), ruṇaddhi: ‚Begehrenzerschmetterer‘). Der deutsche Begriff ‚Mitleiden‘ ist irreführend, da die im buddhistischen Kontext gemeinte Handlung gerade nicht passiv verstanden wird, sondern als ein ‚aktives Mitmachen‘, eine Handlung (und Einstellung des Handelnden), welche von vornherein und beständig ethisch und moralisch integer die Mit- u. Umwelt einschließt.
Siehe auch Michael Gerhard: Non-Personality and Still karuṇā (Compassion) in Śāntideva, erscheint Anfang 2010; eine Monographie über Empathie, Mitleiden und Mitfühlen ist in Vorbereitung.

35 Tib. kun-nas mNar-sems-pa, Quälsucht; skr. āghata, anāghata als Synonyme von Hasslosigkeit.

36 „Nicht-Schädigung (skt. avihiṃsā) Zufügen ist das Gegenteil von Schädigung Zufügen. Das Nicht-Verletzen lebender Wesen durch Töten, Fesseln usw. ist das ‚keine-Schädigung-Zufügende‘; Empathie/Mitleiden mit lebenden Wesen (skt. karuṇā). Denn der Mitleidende leidet bei anderem Leid. Die Wirkung von Keine-Schädigung-zufügend ist das Nicht-Schädigen.“ (Tri 28)

37 P. (sammā-)saṇkappa, tib. (yaṅ-dag-par) rTogs-pa: das zweite Glied des sog. ‚Achtgliedrigen Pfades‘.

38 Skt. avyāpāda, wörtl. Aversionslosigkeit.

39 P. kiṇāti, skr. kṛnāti, kṛnute usw. Skt.-Wurzel wiederum: kṛ, hiṃsāyām; kṛta, verletzt, getötet; vgl. Böhtlingk: Wurzel kar4; vgl. PED karaṇa (Wurzel kṛ).

40 BCA VIII.97.

Zum Autor

Michael Gerhard, Studium der Philosophie, Indologie und Informatik, M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Universität Mainz, Arbeitsbereich Ethik & Anthropologie.
Kontakt: gerhard@uni-mainz.de


INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Begegnungen – über das Fremde in uns

Norbert Mink

Zusammenfassung

Als Gegenbewegung zur Identitätsdiffusion durch die Strukturauflockerung der modernen Mediengesellschaft lassen sich integrationsfeindliche Spaltungsphänomene als basale Versuche der Selbstvergewisserung beobachten. Ausgehend von klinischen Erfahrungen aus der Behandlung von Patienten mit narzisstischen Entwicklungsstörungen wird nach Lösungsvorschlägen für die aus dieser Polarisierung resultierende gesellschaftliche Gewalt gesucht.

Schlüsselwörter

Narzisstische Spaltung, Selbstabgrenzung, Fundamentalismus, Containment

Abstract

Encounters – on the stranger from within

As a reaction to the diffusion of identities as effect of the loosening structures in modern medium orientated society, integration-hostile splitting phenomena can be observed as basic attempts of self-reassurance. Based on clinical experiences with the treatment of patients with narcissistic development disorders, proposals for solutions of the social violence resulting from this polarization are searched.

Keywords

narcissistic splitting/ self demarcation/ fundamentalism/ containment

Einleitung

Die Auseinandersetzung mit der Frage, was für das Lebenskonzept als „gut“ und was als „böse“ zu gelten habe, beschäftigt Menschen seit den Anfängen der Zivilisation. In allen Epochen war der Ausgang dieser Auseinandersetzung von zentraler Bedeutung für das Selbstbild der Fragenden. Im historischen Vergleich ist es heute jedoch schwieriger als ehedem, eine verbindliche Antwort auf diese Frage zu finden. Seit geraumer Zeit schon werden wir Zeugen einer Entwicklung, in deren Folge zunächst konkret erfahrbare Machtzentren und verbindliche Autoritäten sich unserem Blick immer mehr entziehen zu Gunsten einer zunehmend unsichtbareren Herrschaft von Spezialisten und einer damit einhergehenden Pluralität sozialer Normen und Werte. Intensiviert wird diese gesellschaftliche Strukturauflockerung durch die spezifischen Bedingungen der weltweiten Informationsgesellschaft. Die hier erfahrbare Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem suggeriert uns, wir könnten virtuell überall mit jedem Kommunikationspartner zu jeder Zeit zusammentreffen – und das erschwert uns den sicheren Rückzug auf uns selbst. Statt dessen rollt eine größer werdende Welle medialer Selbstentäußerung auf uns zu, durch die im RealityTV, bei Facebook oder Twitter mit nachlassender Zurückhaltung private Bereiche des persönlichen Erlebens weltweit bloßstellt werden. Auch wenn wir nicht aktive Mitglieder eines solchen Spektakels sind, schwindet angesichts dieser öffentlichen Intimität das haltgebende

Empfinden individueller Grenzen und verlässlicher Authentizität. Der beängstigende Verlust von Strukturen, anhand derer wir uns im sozialen Gefüge belastbar verorten könnten, nötigt uns dazu, uns die bedrohte Sicherheit durch den Einsatz regressiver Spaltungsphänomene selbst zu schaffen. Durch eine polarisierende Setzung von Unterschieden (différence) in der Perzeption der gesellschaftlichen Umwelt versuchen wir, uns jenen Aufschub („différance“) durch Wahrnehmung und damit jene innere Struktur zu sichern, mit der wir nach Derrida in der Erschütterung unsere soziale Existenz zu fundieren versuchen.

Das „Böse“ ist dann für uns nicht länger „dasjenige, wofür man mit Liebesverlust bedroht wird...“ (Freud, 1930) und das im Rahmen einer bestehenden moralischen Ordnung in unauflöslicher Konjunktion zum „Guten“ vorhersagbar seinen Platz hätte. Es tritt uns viel mehr erschreckend als das gegenüber, was „nicht hätte passieren dürfen“ (Neiman, 2006) und das für uns außerhalb der menschlichen Natur zu stehen scheint. Es stellt deshalb, abgespalten vom „Guten“ – und von uns selbst – unser Selbstverständnis und das Verständnis der Welt um uns herum nun seinerseits zutiefst infrage. Und so ist dieses selbstgeschaffene Fundament auch nicht belastbar: „Die Dämonie zeigt sich ... dort, wo im Zwiespalt die ursprüngliche Einheit aufscheint“ (Reiser, 1989). Durch die zum Selbstschutz errichtete Dichotomisierung gelingt es uns vorübergehend, die inneren Dämonen zu bannen. Dies jedoch nur um den Preis einer unsere Selbstgewissheit bedrohenden Entfremdung. Denn als Folge der Spaltung tritt uns der Andere – besser: das, was wir aus innerer Notwendigkeit in ihm sehen müssen – immer schon als „im strengen Sinn anders“ (Levinas, 2003) gegenüber. Seine Wahrnehmung erschüttert unsere Selbstabgrenzung grundsätzlich und deshalb muss das Fremde – aufgeladen durch unsere Projektionen – ebenso grundsätzlich und reflexhaft bekämpft werden. In diesem Dilemma entwickelt sich unsere Gesellschaft in der Auseinandersetzung mit dem Fremden spürbar in die falsche Richtung, ohne dass es bisher gelungen wäre, der deletären Spaltung zwischen „Gut“ und „Böse“ Einhalt zu gebieten.

Für den Betrachter lässt sich dabei jeweils trefflich darüber streiten, ob ein Sachverhalt überhaupt und nach welchen moralischen Gesichtspunkten als „gut“ oder „böse“ bewertet werden kann. Aus der Sicht dessen, der Objekt eines von ihm als „böse“ erlebten Impulses wird, ist die Sache in der Regel klarer. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll deshalb „Böses“ – und wegen der komplementären Konzeption entsprechend auch „Gutes“ – phänomenologisch aus dem Erleben des Rezipienten verstanden werden. Sind wir betroffen, so signalisieren uns Wahrnehmung und Gefühl, ob uns soeben „Gutes“ oder „Böses“ widerfahren ist und diese, freilich oft von den erwähnten Spaltungsphänomenen problematisch überlagerte Bewertung machen wir zur Grundlage unserer Reaktion.

Es ist zu fragen, was die Psychoanalyse zur Lösung dieses Problems beitragen kann. Entgegen einer verbreiteten Hoffnung zweifle ich daran, dass sich gesellschaftliche Konflikte deutend „heilen“ lassen. Es ist jedoch legitim, den skizzierten makrosoziologischen Befund in der Arbeit mit unseren Patienten im Auge zu behalten – um so vielleicht aus unserer Kenntnis psychischer Reaktionsbereitschaft Rückschlüsse auf die Genese überindividueller Mechanismen zur Angstbewältigung ziehen zu können.

Liebe und Enttäuschung

„Böse“ ist für uns also zu allererst ein wahrgenommenes Gegenüber, das uns aus dem paradiesischen Urzustand, in dem wir uns selbst genügten, wegzerrt. Solche Erschütterungen widerfahren dem Säugling ontogenetisch früh: im Verlauf der „Trennungs-Wiederannäherungs-Phase“ (Mahler, 1980) – vom 8. bis zum

18. Lebensmonat – muss es das Kind in wachsendem Maße lernen, zwischen Selbst und Nicht-Selbst zu unterscheiden. Diese zunächst heftig irritierende Selbst-Entfremdung initiiert dabei einen symbolvermittelten Prozess, als dessen Resultat das sich differenzierende Ich allmählich in die Lage kommt, die zuvor noch völlig unverbundenen und reinen funktionsbezogen erlebten affektiven Reaktionen auf Zuwendung und Versagung in einer ambivalenten, zunehmend personenbezogenen Wahrnehmung zu verbinden. Dies schließlich schafft die Basis dafür, über verlässliche Erinnerungsspuren der nun in ganzheitlicher Form internalisierten Selbst- und Objektrepräsentanzen die skizzierten Differenzierungen auch in Abwesenheit des Liebesobjektes aufrechtzuerhalten. Erst im Erleben der Trennung also kann sich das Selbst – als Aggregation aller Eigen-Eindrücke – in Abgrenzung von allem Nicht-Selbst herausbilden. Die voranschreitende Integration hat weiterhin zur Folge, dass die zuvor an die reale Anwesenheit der Bezugspersonen geknüpften äußeren Ge- und Verbote ebenso wie das Selbstwertgefühl nach und nach in Form des sich konstituierenden Über-Ichs und Ich-Ideals depersonifiziert verinnerlicht werden. So resultiert aus dem gelungenen Ausgang dieser Entwicklungsposition die Basis einer künftig harmonischen Abstimmung von Antriebserleben, realen Möglichkeiten, moralischen Werthaltungen und Idealvorstellungen von der eigenen Person.

Dabei ist die zentrale Bedingung für einen solchen Ausgang im deutlichen Überwiegen der „guten", befriedigenden Objekterfahrungen gegenüber den „bösen", versagenden zu sehen. Ferner hängt diese entwicklungsentscheidende Relation für das Kind sowohl von äußeren wie von inneren Bestimmungsgrößen ab: selbst da, wo die Umwelt die Möglichkeit zu befriedigenden Erfahrungen in ausreichendem Maß zur Verfügung stellt, können diese durch innere Faktoren noch abgewandelt oder gar verhindert werden. In diesem Zusammenhang muss insbesondere der infantile Neid als bestimmender Parameter für die künftige Entwicklung angesehen werden (Mink, 1988). Er ist, wie alle Triebe auf die Beseitigung seiner Ursache ausgerichtet. Dies kann im günstigeren Fall dadurch geschehen, dass das Kind sich die von ihm so beneidete Eigenschaft der Bezugspersonen – z.B. die Fähigkeit der Mutter, es zu wärmen und zu nähren – identifikatorisch aneignet und in der Identifikation mit dem Vorbild teilt.

Dort jedoch, wo diese Lösungsmöglichkeit scheitert, muss das Kind, um seine neidvollen Gefühle zu beseitigen, danach trachten, in seiner Vorstellung das „Gute" am Objekt zu verderben. Aus primitiver Liebe und Bewunderung für das „Gute" entstanden, wirkt sich gerade dieser zerstörerische Aspekt des Neids deshalb so nachteilig auf die weitere Entwicklung aus, weil er die für eine Progression so dringend benötigten befriedigenden Objekterfahrungen schon im Ansatz blockiert. Es entsteht ein Teufelskreis: der Neid verhindert die ausreichende Verinnerlichung guter Objekt-Imagines und dies wiederum vermehrt den Neid.

Auf die ständig mit archaischer Wucht anflutenden Gefühle eines „ausgehungerten,... innerlich leeren Selbst in seinem ohnmächtigen Zorn über die ihm zugefügte Frustration" (Kernberg, 1983) reagiert das Kind, das sich von seinen Bezugspersonen – kaum dass es gelernt hätte, deren Existenz als getrennt von der eigenen wahrzunehmen – so sehr vernachlässigt sieht, mit der regressiven Aufgabe seiner eben erst erreichten Entwicklungsstufe einer basalen Selbst-Objekt-Abgrenzung. In Abwehr solcher, das kindliche Ich überfordernder oral-aggressiver Konflikte versucht es nun, die es enttäuschende Abhängigkeit von dem beneideten „guten" Liebesobjekt zu leugnen in einem Rückzug auf das eigene „Größen-Selbst". Mit dieser, sich sekundär herausbildenden Struktur – einer pathologischen Fusion von (nur) „guten" Selbst- und Objektrepräsentanzen – versucht das Kind in sich jene Befriedigungsquelle zu kreieren, an der es in der Außenwelt infolge unzeitgemäßer realer Versagung oder nicht-neutralisierter Neidimpulse verzweifelte. Das Größen-Selbst wird nun zum Objekt seiner Abhängigkeit, von dem es sich, im Gegensatz zu den austauschbar gewordenen äußeren

Objekten, nicht trennen will und an dessen ebenso unnachsichtigen wie unerreichbaren – weil idealen – Bewertungsmaßstab es künftig sein Verhalten auszurichten trachtet.

Im Versuch, die Qual enttäuschter Liebe in diesem Phantasieprodukt aufzuheben und gleichzeitig die Angst- und Schuldgefühle zu annullieren, die durch aggressive Tendenzen all jenen „bösen“ Objekten gegenüber geweckt wurden, die nicht unverzüglich auf die kindlichen Bedürfnisse reagierten, gelingt es so zwar, dem Teufelskreis aus Hoffnung, Enttäuschungswut und nachfolgend destruktiver Entwertung gegenüber den beneideten Fähigkeiten der als eigenständig wahrgenommenen Bezugspersonen zu entrinnen. Als Folge dieses wenig differenzierten Bewältigungsversuchs kommt es regelhaft zu erheblichen Deformierungen der äußeren wie der inneren Objektbeziehungen und nicht minder erheblichen Schwankungen des Selbstwertgefühls. Gleichzeitig weisen die Patienten dadurch, dass sie ihre neidvollen Wutimpulse auf einer sehr frühen Entwicklungsstufe in der skizzierten Abwehrkonstellation binden, entsprechend archaische Phantasien – die in der weiteren Entwicklung durch Erfahrungen kaum modifiziert werden können – über die zerstörerische Kraft dieser „bösen“ Affekte auf.

Narzisstische Lösungen

Die skizzierte Abwehrposition ist charakteristisch für Patienten mit der klinischen Diagnose einer narzisstischen Entwicklungsstörung. Als „narzisstisch“ sollen hier all jene psychischen Phänomene aufgefasst werden, die daraus resultieren, dass unter der kränkenden Erfahrung nicht erwiderter Liebe und Bewunderung die Enttäuschungswut projektiv abgespalten werden muss, um die kindlichen Ich-Funktionen davor zu schützen, vom Ausbruch der eigenen Aggressionen überwältigt zu werden. In dieser Ausrichtung unterscheiden sich narzisstische Spaltungsvorgänge von jenen, die wir aus der Behandlung von Patienten mit einer Persönlichkeitsorganisation auf Borderline-Niveau kennen. Dort dient ja die Spaltung von Selbst- und Objektrepräsentanzen dazu, das kindliche Selbst vor der befürchteten (psychotischen) Wiederverschmelzung mit dem bewunderten Objekt zu schützen. Die „Borderline-Spaltung“ sichert also – in der Regel stabil – eine ansatzweise erreichte Individuation durch Abgrenzung von einem wahrgenommenen und für die Autonomie als bedrohlich erlebten Gegenüber. Im Gegensatz hierzu geben Patienten mit einer narzisstischen Entwicklungsstörung ihre erreichte Individuation durch Spaltung auf, um unter Projektion der oral-aggressiven Impulse ihr Selbst mit dem idealisierten, selbstgeschaffenen Phantasieobjekt des Größen-Selbst zu fusionieren. „Das frühe Ich (hat) in rascher Folge zwei Aufgaben zu erfüllen: es muss Selbstrepräsentanzen von Objektrepräsentanzen differenzieren, und es muss libidinös und aggressiv determinierte Selbst- und Objektvorstellungen integrieren“ (Kernberg, 1988) – und an diesen ineinander verschränkten Aufgaben scheitern auf je unterschiedliche Weise beide Patientengruppen.

Dieser Pathodynamik folgend, imponiert bei Patienten mit einer narzisstischen Entwicklungsstörung symptomatisch eine charakteristische Störung des „Selbstkonzeptes im Zusammenhang mit spezifischen Störung in ihren Objektbeziehungen“ (Kernberg, 1983). Obwohl in der Regel sozial gut angepasst und vielfach auf ihrem Gebiet sehr erfolgreich, weisen die Patienten bei genauer Betrachtung ausgeprägte und von ihnen meist als quälend erlebte Schwankungen ihres Selbstwertgefühls auf. Das macht sie abhängig von der ständigen Wiederholung aktueller Bestätigung durch andere. Dabei erfordert die frappante Funktionalisierung auch zentraler zwischenmenschlicher Beziehungen – die bisweilen schlicht ausbeuterisch wirken – unsere besondere Aufmerksamkeit. Während die Erkrankten für sich zwar ein Recht in Anspruch zu nehmen scheinen, andere wie selbstverständlich für ihre Zwecke zu „benutzen“, sind sie gleichzeitig wegen ihres überwältigenden

und weitgehend aus der Projektion eigener oraler Neidimpulse gespeisten Misstrauens nicht in der Lage, das Gefühl einer liebevollen, partnerschaftlichen Abhängigkeit zu entwickeln. Auf den ersten Blick wirken sie oft ausgesprochen kontaktfreudig. Von anderen verlassen oder enttäuscht, zeigen sie jedoch kaum ein für den Betrachter nachvollziehbares Gefühl der Traurigkeit und des Bedauerns. Stattdessen reagieren sie auf Trennungen und Versagungen primär mit dem Bemühen, einem meist sehr direkt erlebten Selbstvorwurf eigener Schuld am erlittenen Verlust zu entgehen über die Mobilisierung intensiver Wut und Empörung oder über den Versuch, das Gewesene rasch zu vergessen. So scheint es eben dieses vergeltungssüchtig wirkende Wüten gegen das verlorene Liebesobjekt zu sein, das die Patienten daran hindert, glückliche Erlebnisse in der Erinnerung zu bewahren und in Gedanken erneut zu durchleben.

Nun sind aggressive Affekte als Antwort auf Trennungssituationen durchaus üblich (Bowlby, 1976) und sie gehören entsprechend zum Grundmuster depressive Reaktionen. Doch lösen sie in der Regel ebenso ausgeprägte, restituierende „Wiedergutmachungstendenzen“ (Klein, 1962) aus – die uns häufig genug die Vergangenheit in jenem merkwürdig verklärten Licht „golden“ erscheinen lassen. Gerade solche Regungen aber können Patienten mit narzisstischen Entwicklungsstörungen nicht – oder lediglich in verzerrter Form – entwickeln. In Abwehr der depressiven Sorge und Objektschätzung herrschen hier Verachtung und Entwertung vor als einfach strukturierte Versuche, die als Folge der eigenen Trennungsaggressionen phantasierte Versagung zu bewältigen. Das solchermaßen gering geschätzte Objekt ist es nicht mehr wert, sich seinetwegen Gewissensbisse zu machen oder ihm lange nachzutrauern. Gleichzeitig rechtfertigen die auf das Erleben eigener Begrenzung bezogenen Operationen weitere wütende Angriffe auf eben jene „guten“ Aspekte der Beziehung, von denen sich die Betroffenen in für sie kränkender Weise abhängig fühlten. Parallel zur Zerstörung des inneren Objektes und – wie uns Berichte über sog. „Amokläufe“ an Schulen oder über Terrorakte erschreckend zeigen – bisweilen auch der äußeren Realobjekte nimmt jedoch durch den hier vorherrschenden Abwehrmechanismus der Projektion in der Phantasie der Patienten die Gefahr einer gleichermaßen rachsüchtigen Vergeltung dieser Angriffe durch das nun „böse“ Objekt immer größere Ausmaße an. In dem ebenso verzweifelten wie frustranen Versuch, die aus der Ausgrenzung des Liebesobjektes erwachsende Infragestellung des eigenen Selbst auf diese Art zu bewältigen, vertieft sich zwangsläufig die zerstörerische Spaltung zusehends.

Fundamentalistische Lösungen

Diese klinischen Befunde lehren uns, dass unter den Bedingungen einer noch nicht ausreichend konsolidierten – oder einer sich wieder lockernden – Struktur des Selbsterlebens ein Gegenüber in seiner verlockenden Fremdheit für das Subjekt die eigene Individuation beängstigend erschüttern kann. Um diese Angst zu beschwichtigen, ist der basale Wunsch an das Objekt deshalb der, in der subjekthaften Individualität anerkannt und bestätigt zu werden. Versagt sich das Objekt diesem Wunsch oder ist die eigene orale Bedürftigkeit überwältigend, können Neid und Enttäuschungswut die skizzierte Spaltung der Selbstrepräsentanzen in grandios „gute“ und vernichtend „böse“ – die zur Selbstentlastung projiziert werden – auslösen.

Weiten wir vorübergehend unseren Blickwinkel auf den makrosoziologischen Kontext aus, dann zeigt sich, dass destruktive Phänomene unseres Alltags wie Mobbing und Fremdenfeindlichkeit, jedoch auch Amokläufe bis hin zu extremistischen Terroranschlägen oft diesem Muster folgen. Die Auswirkungen der eingangs beschriebenen gesellschaftlichen Strukturauflockerung werden auf dieser Ebene durch regressive Tendenzen potenziert, die für die Psychologie der Massen (Freud, 1921c) notorisch sind. Es können dann soziale Mecha-

nismen der Selbstvergewisserung beobachtet werden, die auf den skizzierten Spaltungsphänomenen beruhen und die sich regelhaft in fundamentalistischen Ideologien strukturieren. Ungeachtet der inhaltlichen Unterschiede solcher Ideologien geht es unter dynamischen Gesichtspunkten um die Verortung der eigenen Gruppe in fundamentaler Abgrenzung zu anderen Gruppierungen. Zu einem identitätsstiftenden Selbstgefühl findet die Gruppe durch die hoch besetzte Bindung an ein selbstgewähltes Ideal und durch die Projektion all dessen, was die angestrebte Vereinigung mit dem Ideal stören könnte, nach außen. So kommt es nicht durch Begegnung und wechselseitige Anerkennung zur Identitätsbildung, sondern durch die erbarmungslose Abgrenzung gegenüber den zuvor verteufelten Anderen. Hierzu trägt bei, dass wir stets am (allzu) Guten verzweifeln: in seiner unerreichbaren Verlockung beschämt es uns in unserer ungestillten Sehnsucht und weckt doch immerfort unsere hilflose Gier nach mehr. Wird die enttäuschende Unerreichbarkeit jedoch in die Einflusssphäre des Ersehnten phantasiert, dann verkehrt sich die kränkende Ohnmacht in Macht – die Macht, das sich so „böse“ der Einverleibung Widersetzende zu bekämpfen und zu zerstören.

Kehren wir zu unseren klinischen Überlegungen zurück. Unser Augenmerk gilt jener Gruppe von Patienten, die unter den Auswirkungen von Störungen eines Prozesses leiden, in dem sich das Kind in und durch seine Interaktion mit einem Gegenüber als eigenständiges soziales Subjekt zu begreifen lernt. Das Leiden dieser Patienten kann deshalb weder allein konstitutionell vom Subjekt her (Trieb-Abwehr-Konflikt), noch allein traumatisch vom Objekt her (Verführung und Versagung) erklärt werden. Es muss verstanden werden als Folge pathogener Interaktionsstrukturen, die aus der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt heraus entstehen und die sich folglich in einer Beziehung und durch sie manifestieren. Beziehung meint hier nicht eine schlicht strukturelle Zuordnung von Subjekt und Objekt, sondern den wechselseitig sich konstituierenden Prozess, in dessen Abfolge Subjekt und Objekt sich als soziale Entitäten kreieren. Dabei ist wesentlich, dass die Wahrnehmung und Anerkennung des in seiner Fremdheit und Versagung „bösen“ Nicht-Selbst als initialer Akt der Konstitution des sich differenzierenden Selbst vorausgeht.

Wechselseitiges Containing

Eine solch intersubjektive Sicht auf das, was in jeder sozialen Interaktion zwischen Selbst und Nicht-Selbst verhandelt wird, hat weitreichende Auswirkungen auch auf die Konzeption des Behandlungsrahmens und auf das Selbstverständnis des Therapeuten. So erscheint unter diesem Blickwinkel das von Freud 1912 postulierte Desiderat, der Analytiker solle für die Übertragung der Patienten nichts sein als ein neutraler „Spiegel“ in seiner Idealisierung selbst als ein möglicher Ausdruck einer transpersonalen Abwehrhaltung (Benjamin, 2004). Unter dieser Modalität gestalten sich Beziehungen in der Regel rigide polarisierend – als „Täter vs. Opfer“ oder „gut vs. böse“ –, indem sich beide Beteiligten in ihren Interaktionen ausschließlich auf komplementäre Zuschreibungen, d.h. auf abgespaltene und auf das Gegenüber projizierte Selbstanteile beziehen. Nach den bisherigen Überlegungen kann dieses Abwehrarrangement in den Behandlungsstunden verstanden werden als Versuch, die Wahrnehmung eines für beide Beteiligten vernichtend phantasierten Getrenntheitserlebens in der Übertragungsbeziehung zu vermeiden. Der Therapeut verfällt dabei in eine „phobischen Position“ (Zwiebel, 2007), aus der heraus er die Wahrnehmung seiner Verstrickung in die wechselseitige Dynamik der Übertragungs-Gegenübertragungs-Beziehung negiert. Dies geschieht nicht selten aus Sorge, der Patient könne dauerhaft Deutungen nicht ertragen, die ebenso auf der klaren Unterscheidung der Dialogpartner basieren, wie sie diese auch akzentuieren. Unbewusst teilt der Behandler in einer lähmenden Abgrenzungs-“Phobie“ die tiefe Skepsis des Patienten, der als Folge seiner spezifischen Entwicklung nicht daran glauben kann, dass zwischen zwei Menschen ein Austausch möglich wäre, der ein anderes Ziel hätte als die gänzliche Auslöschung und

„Neutralisierung“ eines der beiden Beteiligten. Darüber hinaus wird die phobische Haltung – die andere Patienten in der Regel rasch als Frustration ihrer Beziehungswünsche angreifen – von Patienten mit einer narzisstischen Entwicklungsstörungen in einer spezifischen Abwehrkonstellation idealisiert. Typischerweise versuchen sie dabei, den abstinent-unkonturierten Behandler qua Projektion als Extension des eigenen grandiosen Selbst zu kontrollieren und ihn zum stummen Zeugen ihres solipsistischen „Selbst-Gespräches“ zu machen. Die Konkordanz der skizzierten Übertragungsentwicklung, die ein Drittes – z.B. das wechselseitige Interesse am Gegenüber – a priori ausschließt, macht die Überwindung der vorliegenden Kollusion schwierig. Während vieler Behandlungsstunden schwankt die Stimmung oft unvermittelt zwischen einem Gefühl der Großartigkeit dann, wenn beide Beteiligten als ununterscheidbare „Zwillinge“ trennende Wahrnehmungen leugnen können und einem vernichtenden Leeregefühl dann, wenn unter Versagung oder Trennung die kollusive Verleugnung der Individualität nicht grenzenlos aufrechterhalten werden kann. Ein weiteres Kennzeichen dieser Übertragungsentwicklung ist eine länger andauernde Gedankenleere. Sie ist Ausdruck vernichtender projektiver Angriffe des Patienten auf das Denken – gründet es doch auf dem Trennenden und Abwesenden (Cassirer, 2007) als Voraussetzung der Symbolisierungsfähigkeit. Patient und Behandler entwickeln dabei eine konfluierende gemeinsame unbewusste Beziehungsphantasie, die in ausgeprägten Fällen einer folie-a-deux ähnelt und die verschmelzend alles Fremde und Trennende entdifferenzieren soll.

Statt hier als perfekter Container für die Projektionen des Patienten zu fungieren und sich bemüht ohne eigene innere Struktur zur Verfügung zu stellen, gewinnt der Therapeut seine Denkfähigkeit erst wieder, wenn er aus der illusionären Verschmelzung heraustritt und sich den Übertragungsprojektionen des Patienten innerlich entgegenstellt. Gerade in den dadurch ausgelösten „Krisen des Verstehens“ (Zwiebel, 2007) sind reifungsfördernde Deutungen überhaupt möglich. Durch dieses Heraustreten wird der Behandler als „Container“ (Bion, 1997) zu mehr als einem bloßen „Behälter“, in den hinein Projektionen des Patienten zeitweise verfrachtet würden. Im Gegensatz zu einer dekonfliktualisierenden Grenzverwischung muss er nun die den Patienten zu überwältigen drohenden unbewussten Ängste fassen und binden. Und so geht Containment auch über ein blandes Spiegeln hinaus, da der Therapeut dann, wenn er der projektiven Vernichtung entgegentritt, dem Patienten nicht nur Verständnis und Würdigung seiner Verstörung signalisiert, sondern ihm zugleich die Fähigkeit vermittelt, zuvor Unfassbares innerlich zu modifizieren, statt sich davon permissiv ausfüllen und beherrschen zu lassen. Sein Wunsch, das Gegenüber zu erkennen kann den Behandler leiten, aus der projektiven Vereinnahmung heraus das für den Patienten Unerträgliche mit ihm zu fühlen – statt kollusiv mit ihm zu teilen – und ihm dieses differenzierungsfördernde Mit-Gefühl dann immer wieder integrierend zur Verfügung zu stellen.

Für die Beziehung zwischen Patient und Behandler bedeutet jeder solche Deutungsschritt ein interaktionell geschaffenes „Drittes“, auf dass sich beide Beteiligten künftig verlässlich beziehen können. Diese dritte, dezentrale Position, die weder allein das Selbst, noch allein das Fremde repräsentiert, ist fortan der intersubjektive Orientierungspunkt für die am Dialog Beteiligten. Über das dann einsetzende „wechselseitige Containment“ muss die Selbstabgrenzung auf einem erträglichen Angstniveau schrittweise voranschreiten. So dass schließlich gemeinsam untersucht werden kann, welcher Dialogpartner intersubjektiv welchen Teil zu der jeweils aktuellen Beziehungsphantasie beitrug. Mit dieser Trennung ist für den Patienten die Voraussetzung geschaffen, die inneren Partialobjekte zu differenzieren und zu synthetisieren. Ausgehend von diesem sichernden Entwicklungsstand können von ihm die äußeren Objekte zunehmend so ambivalent erlebt werden, dass ein Getrenntsein vom begehrten Gegenüber erträglich wird, ohne die eigenen Selbstabgrenzung erneut zu gefährden.

Begegnungen

Wenn wir uns abschließend nochmals der gesellschaftlichen Ebene zuwenden, dann mit der Frage, ob wir Lösungsmöglichkeiten für einige Ursachen der zu beobachtenden sozialen Gewalt aus unseren klinischen Befunden ableiten können. Es zeigte sich ja, dass beginnend mit der Abwendung vom Fremden sich das Selbst konstituieren kann. Und dass nachfolgend aus der Wahrnehmung der Differenz heraus in der erneuten Hinwendung sich das Selbst seine Objekte interaktionell schafft. Dennoch muss der „Dialog der Kulturen“ – im kleinen wie im großen – im polarisierenden „Selbstwerden durch den Anderen“ (Hanzig-Bätzing, 1996) stecken bleiben, solange die eigene Identität sich ausschließlich als Negativ des Gegenübers formiert.

Wenn wir mit der gebotenen Vorsicht unser psychotherapeutisches Wissen auf die erwähnten gesellschaftlichen Probleme anwenden, wird zunächst deutlich, dass verlässliche soziale Strukturen die regressive Dynamik einer Identitätsfindung durch Gegnerschaft eindämmen können. Natürlich stellt dies keinen Ruf nach autokratischen Kräften dar. Wünschenswert ist vielmehr eine funktionale Autorität, die in der Lage ist, verbindliche Grenzen für alle verlässlich zu vertreten – und die Willens bleibt, sich den damit verbundenen Auseinandersetzungen zu stellen. In allen Sozialisationsbereichen des Alltags bildet die Erfahrung unserer Grenzen, die ja zugleich auch die Begrenzungen des Gegenübers sind, zentrale Kristallisationspunkte für die Konstitution unserer Identität. Solche Kontakterfahrungen, die schon in der vorsprachlichen Zeit mit den Empfindungen der mütterlichen Berührung und der Unterscheidung zwischen innen und außen einsetzen, sind auf komplexem Niveau als Konfrontation mit sozialen Grenzen künftig Anlass und Voraussetzung, das eigene, abgegrenzte Selbst zu reflektieren. Und diese Reflektion der eigenen Kontur – in jedweder Hinsicht – ist gemäß unseren klinischen Beobachtungen eine weitere Voraussetzung für die Überwindung der „narzisstischen“ Selbstabgrenzung über eine Polarisierung in „gut/ich“ oder „böse/du“. Denn die Erfahrung von Grenzen ist potentiell immer die Begegnung mit dem Anderen – und das gibt uns sekundär die Möglichkeit der Selbst-Erfahrung. In einer bewussten Auseinandersetzung mit den eigenen inneren Beschränkungen und Mangelerlebnissen können wir in uns jene Aspekte verspüren, die uns „gut“ oder „böse“ erscheinen, ohne uns des einen Teils umgehend projektiv entledigen und ihn im Fremden bekämpfen zu müssen. So werden wir als Person oder als Gruppe zunehmend fähig, nach integrierenden Lösungen für unsere innere Polarisierung zu suchen. Und erst dann – nach einer zumindest ansatzweise erfolgten Selbstintegration – ist eine interessierte Begegnung mit dem Fremden überhaupt möglich. Ganz gleich, ob dieses Fremde eine exotische Ethnie auf einer unserer Fernreisen ist, die Konfrontation mit einem Angehörigen einer uns unvertrauten sozialen Schicht in der hiesigen Gesellschaft oder die alltägliche Begegnung mit den Patienten in unserer psychotherapeutischen Arbeit: nur die integrierende Akzeptanz unserer eigenen Polarität lässt uns die Andersartigkeit des Gegenübers als Faszinosum außerhalb unserer selbst wahrnehmen.

Literatur

Benjamin, J.: “Beyond Doer and Done to”, Psychoan. Quart. 73, 2004
Bion, W.: “Transformationen”, Frankfurt, 1997
Bowlby, J.: „Trennung – Psychische Schäden als Folge der Trennung von Mutter und Kind“, München, 1976
Cassirer, E.: „Versuch über den Menschen“, Hamburg, 2007
Colpe, C., W. Schmidt-Büggemann (Hrsg): „Das Böse – Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen“, Frankfurt, 1993
Derrida, J.: „Die Schrift und die Differenz“, Frankfurt, 1972
Freud, S.: „Massenpsychologie und Ich-Analyse“, GW XIII, 1921c

Freud, S.: „Das Unbehagen in der Kultur“, GW XIV, 1930
Hanzig-Bätzing, E.: „Selbstsein als Grenzerfahrung“, Berlin, 1996
Kernberg, O.F.: „Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus“, Frankfurt, 1983
Kernberg, O. F.: „Schwere Persönlichkeitsstörungen. Theorie, Diagnose, Behandlungsstrategien“, Stuttgart, 1988
Klein, M.: „Das Seelenleben des Kleinkindes“, Stuttgart, 1962
Levinas, E.: „Totalität und Unendlichkeit“, Freiburg/München, 2003
Mahler, M.S., F. Pine, A. Bergmann: „Die psychische Geburt des Menschen“, Frankfurt, 1980
Marcuse, H.: „Triebstruktur und Gesellschaft“, Frankfurt, 1973
Melzer, D.: „Der psychoanalytische Prozess“, Stuttgart, 1995
Mink, N.: „Neid und Trauer“, in: v. Steinaecker, K. (Hrsg): „Der schwierige Fall“, Heidelberg 1988
Neiman, S.: „Das Böse denken“, Frankfurt, 2006
Orange, D.M., G.E. Atwood, R.D. Stolorow: „Intersubjektivität in der Psychoanalyse“, Frankfurt, 2001
Reiser, E.: „Der Dämon und sein Bild“, Frankfurt, 1989
Volkan, V.: „Das Versagen der Diplomatie“, Gießen, 1999
Zwiebel, R.: „ Gedanken zur phobischen Position des Analytikers“, in: Müller, M., F. Wellendorf: „Zumutungen – die unheimliche Wirklichkeit der Übertragung“, Tübingen, 2007

Zum Autor:

Dr.med. Norbert Mink, Weilstr. 8, 65183 Wiesbaden
niedergelassener Psychoanalytiker, Lehrtherapeut und Supervisor

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

„Gut und Böse“ – darwinisch betrachtet?[1]

Ulrich Leinhos-Heinke

Zusammenfassung

Eine mögliche Ursache für psychosomatische Beschwerden sind Konflikte zwischen moralischen Normen und deren individueller Verwirklichung oder Umsetzbarkeit. „Gut und Böse“ sind solche ethischen Grundkategorien, die sich vor allem auf menschliches Verhalten beziehen und menschlicher Kultur entstammen. In den letzten Jahren wird jedoch unter anderem unter dem Stichwort „Biologie prosozialen Verhaltens“ darüber diskutiert, inwieweit biologische Befunde aus dem Tierreich zur Klärung und Abgrenzung solcher ethischen Kategorien und ihrer Genese beitragen können.

In diesem Artikel werden die Ausdrücke „gut“ und „böse“ zunächst auf verhaltensbiologische Termini wie Agonismus, Aggression und Gewalt einerseits und Kooperation und Altruismus andererseits bezogen, auf der Grundlage aktueller verhaltensbiologischer und evolutionsgenetischer Erkenntnisse. Der Verhaltensbegriff als solcher wird kritisch untersucht und die Schwierigkeit definitorischer Festlegungen für die Übertragung auf humanwissenschaftliche Fragestellungen aufgezeigt. Auf die Problematik von Ausdrucksweisen wie „Egoistisches Gen“ (Richard Dawkins) oder „Kooperatives Gen“ (Joachim Bauer) wird eingegangen. Es wird verdeutlicht, welche Risiken durch den unkritischen metaphorischen Gebrauch anthropomorpher Bezeichnungen und Begriffe entstehen und inwieweit dadurch versteckte teleologische Sichtweisen gefördert werden, die die Illusion gemeinsamer Begriffe und Termini von Humanwissenschaften einerseits und Biologie andererseits nähren und im Widerspruch zu naturwissenschaftlichem Denken stehen.

Zusammenfassend kommt der Artikel zu dem Ergebnis, dass es keine überzeugenden aus der Biologie abgeleiteten Argumente gibt, die zur Klärung von ethischen Kategorien wie „gut“ und „böse“ beitragen könnten.

Schlüsselwörter

Aggression, Agonismus, Altruismus, genetische Fitness, prosoziales Verhalten, Verhaltensbiologie

Abstract

„Good and bad“ – considered with a „darwinic“ look?

Conflicts between moral norms and their individual realization or realizability are a possible cause for psychosomatic troubles. Such ethical basic categories which refer primarily to human behavior and originate from human culture are “good and bad”. Within the last few years however, under the keyword “biology of prosocial behavior” there is a discussion, if among others biological results from the animal kingdom can contribute to the clarification and demarcation of such ethical categories and her genesis.

In this article at first the expressions “good” and “bad” are referred to terms of behavior biology like agonism, aggression and violence on the one hand and cooperation and altruism on the other hand obtained on the basis of current biology of behavior and the synthesis of genetics and evolution theory. The “behavior” concept as

such is examined and the difficulty of specification and definition for a transfer to the human sciences is clarified. The difficulties of terms like “Selfish Gene” (Richard Dawkins) or “Cooperative Gene” (Joachim Bauer) are gone into.

It is shown which risks result from the uncritical metaphorical use of anthropomorphisms for terms and concepts and how far hidden teleological positions are promoted by this way, which support the illusion of common ideas and concepts of humane sciences on the one hand and biology on the other hand and conflict with natural scientific intellect.

The article arrives summarizing at the conclusion that there are no convincing arguments derived from biology which contribute to the clarification of ethical categories as “good” and “bad”.

Keywords
aggression, agonism, altruism, biology of behavior, genetic fitness, prosocial behavior

1 Einleitung: Gibt es naturwissenschaftliche Erklärungshilfen für die ethischen Kategorien “Gut und Böse”?

Eine mögliche Ursache für psychosomatische Beschwerden sind Konflikte zwischen moralischen Normen und deren individueller Verwirklichung oder Umsetzbarkeit. „Gut und Böse“ sind solche ethischen Grundkategorien, die sich vor allem auf menschliches Verhalten beziehen und menschlicher Kultur entstammen. In den letzten Jahren wird jedoch unter anderem unter dem Stichwort „Biologie prosozialen Verhaltens“ darüber diskutiert, inwieweit biologische Befunde aus dem Tierreich zur Klärung und Abgrenzung solcher ethischen Kategorien und ihrer möglichen evolutionsbiologischen Genese beitragen können.

Dieser Tage veröffentlichte die Tageszeitung „Frankfurter Rundschau“ die Ergebnisse einer kleinen sozialwissenschaftlichen Studie zur „Faschismusanfälligkeit“ ihrer Leser (Widmann 2009). Unter dem ironisierenden Titel „Lauter gute Menschen“ stellt der Autor erleichtert fest, dass der statistisch durchschnittliche Leser und die Leserin neben einigen anderen erfassten Merkmalen „nicht autoritär unterwürfig, nicht autoritär aggressiv“ und „nicht zerstörerisch“ seien, und fragt anschließend rhetorisch „Ein guter Mensch? […] Nicht ein einziger wirklich autoritärer Charakter, nicht ein einziger offen böser Mensch.“

Das Begriffspaar „Gut und Böse“ wird hier, trotz der ironischen Konnotation des Zitats, mit ernsthaftem Hintergrund verwendet. Sind die vom Autor angeführten Attribute „unterwürfig“, „aggressiv“, „zerstörerisch“, „autoritär“ also angemessene Beschreibungen dessen, was in einer modernen soziologisch und psychologisch aufgeklärten Gesellschaft als böse bzw. in ihrer Negierung als gut bezeichnet werden kann oder sollte? Kann die Biologie, indem sie diese Attribute verhaltensbiologisch untersucht, naturwissenschaftliche Argumente[2] für die Klärung und Abgrenzung solcher ethischen Kategorien beisteuern und damit der klinischen Psychologie und Psychosomatik Hilfestellung leisten?[3]

2 Konrad Lorenz‘ sogenanntes Böse

„Gut und Böse“ aus naturwissenschaftlicher, speziell biologischer Sicht betrachtet, provoziert unmittelbar die Frage, ob es sich hier überhaupt um Kategorien handelt, die naturwissenschaftlich erfassbar sind. Notwendig

erscheint es auf jeden Fall, in einem ersten Schritt zu einer Begriffsklärung zu gelangen, die dem naturwissenschaftlichen terminologischen Anspruch genügt.
Dabei erscheint es zunächst leichter, sich dem „Bösen“ zu nähern, denn zumindest seit Konrad Lorenz‘ „Das sogenannte Böse“ (1974) ist der Versuch, das „Böse“ verhaltens- und evolutionsbiologisch zu erfassen, vertraut. Sucht man also hier nach einer terminologischen Schärfung, gelangt man bei Lorenz bereits in seinem Vorwort schnell zu einer Gleichsetzung von „böse“ und „aggressiv“, und noch genauer: „Das Buch handelt von der Aggression, das heißt von dem auf den Artgenossen gerichteten Kampftrieb von Tier und Mensch.“ (Lorenz 1974: 7). Lässt man Lorenz‘ eigentliches argumentatives Ziel, nämlich der Nachweis eines „Aggressionstriebes“, hier noch außer Betracht, ergibt sich nach Lorenz die terminologische Klärung, das „Böse“ sei, biologisch gesprochen, die *innerartliche Aggression.*

3 Das Böse als innerartliche Aggression?

Der Hinweis sei gestattet: Während sich für den Humanwissenschaftler Aggression per se als intraspezifisch darstellt, ist es für den Biologen ein ganz entscheidender Unterschied, ob es sich um intra- oder interspezifische Aggression handelt. Der Fressfeind (in ökologischer Terminologie: der „Konsument 2. Ordnung“, also das Tier, das Tiere anderer Arten frisst) ist gegenüber seiner tierischen Nahrung, soweit es sich um lebende Tiere handelt, ja auch aggressiv, also, dem lateinischen Wortursprung entsprechend, „angreifend“. Erstaunlicherweise wird aber das Töten von Tieren durch Menschen zum Ziel des Nahrungserwerbs, ganz im Gegensatz zu der verhaltensbiologischen Terminologie, im hiesigen Kulturkreis üblicherweise nicht als „aggressiv“ bezeichnet, wahrscheinlich in den meisten Fällen nicht einmal mit dem Ausdruck assoziiert.

Dies könnte ein erster Hinweis darauf sein, dass es sich bei dem „Bösen“, jetzt also genauer, der „Aggression“, im humanwissenschaftlichen Sinne, in der Soziologie, Psychologie und Humanmedizin, unter der gleichen Bezeichnung um einen etwas anderen Begriff handelt als den in der Biologie üblichen. Dies hieße, dass tierisches „aggressives Verhalten“ und menschliches „aggressives Verhalten“ nicht nur evident unterschiedlich, sondern tatsächlich auch analytisch unterschiedlich sind.

Bei der weiteren Betrachtung soll unter dem „Bösen“ explizit „aggressives Verhalten“ in der verhaltensbiologischen Terminologie verstanden werden. Demnach handelt es sich dabei um ein Verhalten eines Individuums mit dem beobachtbaren Verhaltensziel der Tötung oder Verletzung oder Bedrohung (z.B. Fauchen, Zähne Fletschen) oder lokomotorische Verdrängung (Weg Verstellen, Wegschieben) eines anderen tierischen Individuums der eigenen (intraspezifische) oder einer anderen Art (interspezifische Aggression) sowie verschiedener ritualisierter und Zwischenformen.

Es wird vielleicht deutlich: So intuitiv einsichtig uns das Vorliegen „aggressiven Verhaltens“ auch bei Tieren erscheint, so schwierig ist es doch, dieses exakt zu beschreiben und von anderen Verhaltensweisen definitorisch abzugrenzen. Wenn Wespen den Stachel einsetzen, erscheint uns dies intuitiv als aggressives Verhalten, aber schwieriger ist es für unsere Intuition, auch das Nesseln von Korallen so zu bezeichnen. Aber auch, wenn die Betrachtung auf die scheinbar leichtere Variante des intraspezifischen Verhaltens eingegrenzt wird, stellen sich definitorische Fragen: Kann die Markierung eines Reviers, die ja im Tierreich sehr häufig ist und doch der „zurückweisenden Beeinflussung“ anderer Individuen der eigenen Art dient, bereits als aggressives Verhalten bezeichnet werden? Der Aggressionsbegriff, von dem zu hoffen war, dass er den doch sehr „humanoiden“ Begriff des „Bösen“ präzisieren könne, ist aus biologischer Sicht offensichtlich ebenfalls problematisch.

4 Das Böse als agonistisches Verhalten?

Zu prüfen ist, ob dasselbe für den in der Verhaltensbiologie verwendeten Terminus des agonistischen Verhaltens[4] gilt. Unter *Agonismus* wird die Gesamtheit aller intraspezifisch „kämpferischen“ Verhaltensweisen bezeichnet, die im Gegensatz zu „kooperativem“ Verhalten stehen. Außer der offensichtlichen Aggression im anthropologischen Sinne von offensiver Drohung und Angriff und aktiver physischer Verteidigung (wobei letztere als „defensives Verhalten“ im humanethischen Verständnis ja im Allgemeinen schon wieder gegen offensiv aggressives menschliches Verhalten abgegrenzt wird, was die Übertragbarkeit der Begriffe erneut in Frage stellt) gehören dazu also auch defensive Verhaltensweisen wie soziale Vermeidung (Ausweichen), Beschwichtigung und Unterwerfung, aber auch Flucht. Aber auch reines „Imponierverhalten“ wird üblicherweise bereits unter die agonistischen Verhaltensweisen gerechnet, was die Begriffsschärfung nicht erleichtert, da die Abgrenzung gegenüber anderen Verhaltensweisen nicht immer eindeutig ist, wenn dabei nicht genau nach der Funktion dieses Verhaltens unter evolutionsbiologischen Gesichtspunkten gefragt wird. Dass auch die sogenannten Übersprungshandlungen zu den agonistischen Verhaltensweisen gerechnet werden können, erschwert die Abgrenzung ebenso wie die Tatsache, dass agonistisches Verhalten bei Tieren häufig stark ritualisiert ist mit dem Effekt der Vermeidung von Verletzung oder Tötung von Artgenossen.[5]

5 Die Unklarheit des Verhaltensbegriffs

Sogar der Verhaltensbegriff selbst ist vergleichsweise unscharf. Wenn man einmal von der metaphorischen, aber in den Naturwissenschaften durchaus üblichen Verwendung des Ausdrucks im Sinne von „ein Fluss, eine chemische Substanz, ein Virus, ein Enzym, ein Gen ‚verhalten sich‘“; „das ‚Verhalten‘ der DNA unter Enzymeinfluss wird beschrieben“ usw. absieht, die hier nicht zur Diskussion steht (aber wie alle metaphorischen Darstellungen naturwissenschaftlicher Sachverhalte gerade im interdisziplinären Diskurs durchaus geeignet ist zu Missverständnissen zu führen, wie noch gezeigt wird), so lassen sich doch immer noch zwei in der Tendenz unterschiedliche Bedeutungsfelder von „Verhalten“ feststellen. In einer eher allgemein biologischen und physiopsychologischen Bedeutung ist Verhalten zunächst einmal die Gesamtheit aller beobachtbaren, feststellbaren oder messbaren Aktivitäten eines Organismus als Reaktionen auf bestimmte Reize oder Reizkonstellationen, also (motorische) Bewegungen, Handlungen (Bewegungsabläufe), physiologische Veränderungen und Sekretionen, häufig werden dazu aber auch alle (auch verborgenen) physiologischen reaktiven Abläufe gerechnet. Es wird schnell deutlich: In diesem letzteren Sinne gilt „Verhalten“ auch für Pflanzen und ist schlichtweg gleichzusetzen mit „physiologisch“ und liefert damit für unsere Fragestellung keine Bedeutungsdiskriminierung. In einem eingeschränkteren Sinne unter primär verhaltensbiologischen und humanpsychologischen (dann auch soziobiologischen bis zu soziologischen) Aspekten kann unter Verhalten jede Verhaltensweise eines Menschen oder eines Tieres verstanden werden, die auf Reaktionen und/oder Aktionen anderer Gruppenmitglieder zielt. Zwischen diesen beiden Bedeutungspolen kann der Verhaltensbegriff relativ vielfältig definiert werden.

Nach einer eher mittig zwischen diesen beiden Polen angesiedelten Operationalisierung bezieht sich das „Verhalten von Tieren […] auf die Kontrolle und Ausübung von Bewegungen oder Signalen, mit denen ein Organismus mit Artgenossen oder anderen Komponenten seiner belebten und unbelebten Umwelt interagiert [,] sowie [auf] Aktivitäten, die der Homöostase eines Individuums dienen. […] Verhalten ist demnach ein zentraler Mechanismus zur Anpassung eines Organismus an seinen Lebensraum.“ (Kappeler 2009: 4f) Nach dieser Definition wären allerdings Pflanzen vom Verhaltensbegriff nicht ausgeschlossen, obwohl Kappeler dies so sagt (Kappeler 2009: V). Und Phänomene wie Mimikry, bei der harmlose und genießbare Arten

auffällige Warnfärbungen von anderen Arten, die diese Warnfärbungen parallel zu echten passiven (z.B. Ungenießbarkeit) oder aktiven Abwehrmechanismen (z.B. Wehrhaftigkeit durch Giftstachel) evoluiert haben (Aposematismus), passiv „imitieren", würden ebenfalls unter den Verhaltensbegriff fallen; wobei Kappeler hierin nicht ganz konsequent ist.[6] Wenn aber aus menschlicher Sicht der Stachelangriff einer Wespe intuitiv als „aggressiv" bezeichnet wird, stellt sich die Frage, ob (a) der Aposematismus dieser Wespe insgesamt als „aggressives" Verhalten, und wenn ja, dann nicht auch (b) die Mimikry einer Fliege, die eine Wespe „imitiert", ebenfalls als „aggressiv" bezeichnet werden kann. Das Beispiel soll verdeutlichen, dass die Unschärfe des Verhaltensbegriffs die Problematik der Unschärfe des Aggressionsbegriffs noch verstärkt.

6 Der darwinische Blick auf Aggression und Agonismus

Interspezifische Aggression zwischen Tieren (von Pflanzen soll hier, verhaltensbiologischen Traditionen folgend, nicht gesprochen werden) ist im Wesentlichen eine Begleiterscheinung der *Prädation*, also des „Fressen und Gefressen Werden". Dass Fressfeinde, wenn es sich um lebende Beutetiere handelt, auf deren „Willensfreiheit" massiv einwirken, ist trivial. Es fällt dem aufgeklärten naturwissenschaftlich gebildeten Menschen schwer, hierin einen „Akt des Bösen" zu sehen, wie das in früheren Kulturepochen mit ihren idealisierenden Darstellungen des Paradieses, in dem Löwen und Lämmer friedlich und „gut" nebeneinander leben, der Fall war.[7] Eine Parallelisierung des Kulturbegriffs des „Bösen" und des biologischen Begriffs der Aggression muss sich also auch deswegen (und weil, wie oben bereits angesprochen, menschliches Aggressionsverhalten sich meist als intraspezifische Aggression ausdrückt), auf die intraspezifische Dimension beschränken.

Um weiter zu prüfen, inwieweit die biologische Kategorie der intraspezifischen Aggression oder des Agonismus beim Verständnis oder wenigstens zur Definition des „Bösen" beizutragen vermag, lohnt sich ein genauerer Blick, welche Formen und welchen Umfang Agonismus und Aggression in tierischen Populationen einnehmen. Dabei stellt sich schnell heraus, dass Konrad Lorenz ja nur einen ersten, durchaus knappen Einblick in die „Aggressivität" in Tierpopulationen eröffnet hat. In seinen Augen hatte Aggression ganz wesentlich eine Funktion für die Organisation und Abgrenzung von Revieren: „Die Gefahr, dass in einem Teil des zur Verfügung stehenden Biotops eine allzu dichte Bevölkerung einer Tierart alle Nahrungsquellen erschöpft und Hunger leidet, während ein anderer Teil ungenutzt bleibt, wird am einfachsten dadurch gebannt, dass die Tiere einer Art einander *abstoßen*. Dies ist, in dürren Worten, die wichtigste arterhaltende Leistung der intraspezifischen Aggression." (Lorenz 1974: 37) Die moderne Verhaltensbiologie kennt aber inzwischen eine Vielzahl von unterschiedlichen intraspezifischen aggressiven und agonistischen Verhaltensweisen und interpretiert diese insgesamt erfolgreich vor dem Hintergrund evolutionsbiologischer Erkenntnisse und Theorien.

Dazu zählen Verhaltensweisen wie *Infantizid*, also das Töten von Jungen durch Männchen derselben Art,[8] sexuelle Nötigung, bei der Weibchen durch Männchen dazu veranlasst werden, sich für sie im Sinne ihrer eigenen genetischen Fitness[9] nachteilig zu verhalten, wobei dies aber der Fitness der agierenden Männchen nutzt, *Siblizid*, bei dem sich fakultativ oder sogar obligatorisch Geschwister nach bestimmten Regeln gegenseitig töten. Aber auch weniger offensichtlich aggressive Verhaltensweisen sind agonistisch wie der innerartliche Brutparasitismus, bei dem Eltern ihre Jungen von anderen Eltern derselben Art aufziehen lassen, was durch die benötigten Ressourcen jedoch deren genetische Fitness verringert, der *Bruce-Effekt*, bei dem ein fremdes Männchen nach Verschwinden des bisherigen Fortpflanzungspartners die Resorption oder Abortion von Embryonen induziert, oder eine reproduktive Unterdrückung der physiologischen Fertilität untergeordneter Männchen durch dominante Männchen. (Kappeler 2009: 279 f, 292 ff, 386 ff, 437 f, 441 f)

Obwohl viele dieser Verhaltensweisen hoch destruktiv für andere Individuen derselben Art sind, sind alle diese Phänomene nicht etwa pathologisch, also Folge unnatürlicher Laborbedingungen oder bestimmter natürlicher Stresssituationen wie Überpopulation, sondern gehören zum regelmäßigen Verhaltensrepertoire der betreffenden Arten. Sie sind durchgängig und widerspruchsfrei evolutionsgenetisch „darwinisch“ zu erklären, indem sie zur Gesamtfitness (*inclusive fitness*) der agierenden Individuen beitragen, wobei diese im Regelfall eben untereinander konfligieren. Nur im Falle monogamischer Fortpflanzungspaare gibt es übereinstimmende reproduktive Interessen im evolutionsgenetischen Sinne, und nur hier (also in einer sehr kleinen Zahl von Arten) ist „prosoziales“ Fortpflanzungsverhalten (in einem anthropomorphen Sinne) evolutionsbiologisch überhaupt „sinnvoll“ (Kappeler 2009:389).

7 Das Gute als Kooperation?

Im intraspezifischen (also „sozialen“) Verhalten von Tieren existiert ebenso, wie das für die agonistischen und aggressiven Verhaltensweisen gilt, eine enorme Vielfalt von Verhaltensweisen, die als „kooperativ“ und damit vielleicht als „prosozial“ bezeichnet werden können. Als Kooperation wird in der Verhaltensbiologie eine Verhaltensweise definiert, die einem anderen Individuum derselben Art einen Vorteil verschafft (und auf diese Weise zu dessen Gesamtfitness beiträgt). Gerade in den letzten Jahren hat es wichtige Befunde gegeben, die für unterschiedliche Tiergruppen die enormen Leistungen im kooperativen Verhalten belegen. Einige Beispiel seien angeführt:

Für Schimpansen und Bonobos (Zwergschimpansen) konnte gezeigt werden, dass sie flexibel und zielgerichtet gestisch kommunizieren können, wobei die Bedeutung der Gesten sich sowohl in verschiedenen Situationen als auch zwischen verschiedenen Gruppen unterscheidet, also nicht genetisch determiniert ist (Pollick, de Waal 2007). Auch Orang-Utans können flexibel und abstrakt semantisch gestisch kommunizieren (Cartmill, Byrne 2007) und es wird vermutet, dass die Tiere zumindest im Ansatz die Auswahl ihrer Kommunikationszeichen von einer eigenen Interpretation des „Wissens“ ihres sozialen Gegenübers abhängig machen, von diesem also eine Vorstellung haben müssen, was für eine hohe Entwicklung kooperativen Verhaltens spricht.

Eine weiterer wichtiger Aspekt für die Untersuchung von kooperativem Verhalten ist die Kombination von Werkzeuggebrauch und Kommunikation. Delfine und Orcas (Schwertwale) können soziales und kulturelles Lernen beim Werkzeuggebrauch zeigen: Delfine können voneinander lernen, bei der Nahrungssuche am Meeresgrund ihre Nasen mit Schwämmen zu schützen, was nicht zu ihrem angeborenen Verhaltensrepertoire gehört (Krützen et al. 2005). Orcas sind in der Lage, neue Jagdtechniken beim Erbeuten von Möwen innerhalb von wenigen Monaten bei Artgenossen in der sozialen Gruppe zu imitieren, was auf die Verbindung von Jagdtechnik und Sozialität als eine Form kulturellen Lernens hinweist (Mason 2005). Hunde können selektive soziale Imitation beim Werkzeuggebrauch zeigen, da sie in der Lage sind, bei ihrem sozialen Lernen zu entscheiden, ob eine bei anderen Individuen der Gruppe beobachtete Verhaltensweise sinnvoll zu imitieren ist (*selektive Imitation*) (Range, Viranyi, Huber 2007). Schimpansen können Probleme sozial kooperativ lösen (Melis, Hare, Tomasello 2006). In etwas eingeschränkter Form wurde mit einer analogen Versuchsanordnung auch für Krähen soziale Kooperation beim Lösen von Problemen gezeigt (Seed, Clayton, Emery 2008). Dass das Leben in Gruppen vermutlich die Lösung von Problemen begünstigt, wurde kürzlich für Hausspatzen gezeigt (Liker, Bókony 2009).

So beeindruckend diese Beispiele sind, so wenig darf jedoch die hochentwickelte Kommunikation und Kooperation zwischen Tieren den Blick dafür verstellen, dass diese nicht teleologisches Prinzip und Selbstzweck

sind, sondern auch sie im Zuge der Optimierung der genetischen Fitness des Individuums entstanden sind, sonst hätten sich die entsprechenden kooperativen Verhaltensweisen gegenüber solitären Lebensformen evolutionsbiologisch nicht durchgesetzt.[10]

8 Altruismus bei Tieren?

2007 wurden darüber hinaus Beobachtungen an Schimpansen berichtet, die als eine Art Altruismus gewertet werden können (Warneken et al. 2007). Untersucht wurde dabei die Bereitschaft von Schimpansen, einen Gegenstand aufzuheben und einer ihnen nicht vertrauten Person weiterzureichen. Dabei wurden die Bedingungen variiert, indem die Person erfolglos versuchte oder nicht versuchte, den Gegenstand zu erreichen, und indem die Hilfe belohnt wurde oder nicht belohnt wurde. Es zeigte sich, dass die Schimpansen der Person halfen, wenn diese erfolglos versucht hatte, den Gegenstand zu erreichen, unabhängig davon, ob eine Belohnung zu erwarten war. Dies änderte sich auch nicht, als der Gegenstand für die Tiere selbst nur mit größerer Anstrengung zu erreichen war. Da dieses Verhalten ohne unmittelbaren eigenen Nutzen erfolgte, kann es als „altruistisch“ bezeichnet werden, während zuvor davon ausgegangen worden war, dass das bekannte soziale Verhalten bei höheren Primaten (Fressen teilen, Trost spenden, wechselseitige Köperpflege) mit einem direkten oder indirekten eigenen Vorteil verbunden ist.

Andererseits wurde 2007 auch ein wichtiger Unterschied zwischen Schimpansen und Menschen bezüglich der sozialen Kooperation berichtet (Jensen, Call, Tomasello 2007). In der als „Ultimatum-Spiel“ bekannten Versuchsanordnung mit zwei Partnern nimmt beim Menschen der zweite Partner üblicherweise ein Angebot des ersten Partners nur an (bewertet das Angebot als „fair“), wenn ihm 40-50 % angeboten werden, ein Schimpanse nahm in jedem Fall das Angebot an; nur bei einem leeren Angebot reagierte er mit Ablehnung. Es gab daher keine Veranlassung für das erste Tier, ein „faires“ Angebot zu unterbreiten. Dies wurde in dem Sinne interpretiert, dass es weder zur sozialen Kompetenz von Schimpansen gehört, im jeweils eigenen Interesse „faire“ Angebote zu unterbreiten, noch „unfaire“ abzulehnen, also den Nutzen für ein anderes Tier in die eigene Verhaltensplanung mit einzubeziehen.

9 Das Gute als Altruismus?

Es könnte eine Versuchung sein, vor dem Hintergrund solcher Beobachtungen „altruistisch“ als eine Kategorie zur Abgrenzung gegenüber agonistischem Verhalten heranzuziehen, ist doch „Altruismus“ im menschlichen Kulturverständnis geradezu ein Ausdruck von „gutem“ Verhalten. Könnte hier also eine wirkliche Parallele zwischen tierischen und menschlichen Verhaltenskategorien gefunden sein? Leider ist dies nicht der Fall.
Im Unterschied zur (human-) soziologischen und psychologischen Kategorie „Altruismus“ (und ebenso im Vergleich zu dem weitergehenden Ausdruck „prosozial“, s. unten) ist nämlich in der verhaltensbiologischen Terminologie „Altruismus“ relativ scharf definiert: Altruismus im Sinne von „biologischem Altruismus“ bezeichnet ein Verhalten von Tieren, bei dem sich ein Individuum so verhält, dass es selbst individuelle Überlebensnachteile oder -risiken eingeht und dabei einem anderen (artgleichen) Individuum Überlebensvorteile einräumt (und damit dessen genetische Fitness erhöht). Als klassisches Beispiel gelten wachende Zwergmangusten, die ihre Artgenossen warnen und sich damit individuell selbst in Gefahr bringen, also ihre eigene genetische Fitness dadurch potentiell verringern (Storch, Welsch, Wink 2007: 503). Weit verbreitet ist auch reproduktiver Altruismus, bei dem Individuen temporär oder permanent auf eigene Fortpflanzung verzichten und anderen Individuen bei der Aufzucht der Jungen helfen.

Zu beachten ist dabei aber, dass „eingehen“, „einräumen“, „verzichten“, „helfen“ selbst wiederum nur als anthropomorphe Metaphern einer teleonomischen Beschreibung (s. unten) zu verstehen sind; streng genommen kann nur eine Koinzidenz von bestimmten Verhaltensweisen verschiedener Individuen beschrieben werden, von denen ein systematischer evolutionsgenetischer Zusammenhang vermutet wird.

Diese für die Biologie typische teleonomische Beschreibungsebene darf nicht mit einem teleologischen Erklärungsanspruch verwechselt werden; sie verfolgt einen streng physikalistisch-reduktiven Ansatz, demzufolge sich *alle* Phänomene der „belebten Natur“, also auch „zielgerichtetes Verhalten“ tierischer Individuen ebenso wie „zweckdienliche Eigenschaften“ lebender Systeme allgemein ausschließlich *kausal* erklären lassen, wenn die phylogenetische Systemebene einbezogen wird (Ros 1982, Vollmer 2002, auch Lorenz 1974: 21). „Zielgerichtetheit“ stellt dabei nur eine metaphorische Verkürzung dar, die aus denk- und sprachökonomischen Motiven Ausgangspunkt und Endpunkt einer Kausalkette in unmittelbaren Zusammenhang setzt, ohne sämtliche kausalen Zwischenschritte ausdrücklich zu nennen – was nicht bedeutet, dass diese Zwischenschritte nicht bekannt seien oder zumindest untersucht werden könnten. „Ziel“ im biologisch-teleonomischen Sinne ist also nie die psychische Repräsentation einer Handlungserwartung im humanpsychologischen Sinne[11] (und erst recht nicht im Sinne eines „Schöpfers“ oder *Intelligent Designers*) – eine Problematik der biologischen Wissenschaftssprache, die Quelle vieler interdisziplinärer Missverständnisse ist.

Das macht wiederum einen Unterschied zum menschlichen Kulturbegriff „Altruismus“ aus, dem eine bewusste und tatsächlich zielgerichtete, also kognitive Komponente zu Eigen ist: Im täglichen Sprachgebrauch ist man nicht geneigt, ein „unbewusstes“ oder gar „versehentliches“ menschliches Verhalten als „altruistisch“ und moralisch „gut“ zu bezeichnen.

Auch der „Altruismus“-Begriff fällt damit also aus, um dem „Gut vs. Böse“ ein biologisches Fundament zu verleihen. Deutlich wird hier aber auch wieder, wie sehr in der Biologie verwendete Fachbegriffe, die aus den Humanwissenschaften entliehen sind, zu Illusionen über reale terminologische Schnittmengen führen können. Dass dies insbesondere für metaphorische Wortverwendungen gilt, wurde oben bereits erwähnt.[12]

10 Das Gute als „prosoziales Verhalten“?

Trotzdem ist man natürlich geneigt, die oben aus Tierversuchen und -beobachtungen referierten hohen Entwicklungsstufen kooperativen Verhaltens doch wenigstens als „prosozial“ zu bezeichnen, denn wenn man sie auf menschliches Verhalten und menschliche Normen abbildet, fallen sie tatsächlich intuitiv eher unter „sozial“ und damit „gut“ als unter „antisozial“ oder agonistisch und „böse“. So unproblematisch wiederum auch diese Parallelisierung hoch entwickelter kooperativer Verhaltensweisen von Tieren mit den entsprechenden Kategorien menschlichen Verhaltens sein mag, so problematisch erscheint leider auch dies wieder auf den zweiten Blick, wenn nämlich versucht wird, die Bezeichnung „prosozial“ definitorisch abzugrenzen.

Diese Problematik bezieht sich einmal auf die Abgrenzung „prosozialer“ Verhaltensweisen innerhalb einer Art oder in Bezug auf einzelne Individuen. „Prosozial“ setzt ja immer den Bezug auf eine bestimmte als „sozial“ festgelegte Norm voraus. „Prosoziales“ Verhalten eines säugenden Weibchens gegenüber ihrem Jungen kann ja (und ist häufig) gleichzeitig agonistisches, oft sogar aggressives Verhalten zum Beispiel gegenüber anderen Männchen. So stellt sich die Frage, welche soziale Norm der Beurteilung „prosozial“ jeweils zugrunde gelegt wird und ob hier nicht implizit genau diejenigen anthropomorphen Kategorien herangezogen werden, die ja

eigentlich erst aus der Einbeziehung verhaltensbiologischer Befunde naturwissenschaftlich gestützt werden sollen. Außerdem setzt „prosozial“ auch immer den Bezug auf eine bestimmte Gruppe oder Population voraus. Gruppenübergreifend agonistisches Verhalten ist häufig gruppenintern als prosoziales Verhalten zu werten. Und schließlich wird es schwierig, mit dieser Kategorie die sehr unterschiedlichen Formen sexueller Verhaltensweisen zu fassen: Ohne genauere Definition ist ja z.B. jedes sich nach gezielter Partnerwahl fortpflanzende Tier im weitesten Sinne per se prosozial, nämlich zumindest bei der Paarung, es fällt aber aus anthropozentrischer Sicht schwer, „Nötigungen“ und „Vergewaltigungen“ (s. oben), die bei vielen Tieren zum „normalen“, also in der Spezies evoluierten Verhalten gehören, als „prosozial“ zu bezeichnen. Auch das macht die Problematik des Begriffes deutlich, der man nur dadurch entgehen könnte, dass man tierisches Verhalten auf der Mikroebene (also in sehr kleinen Zeiteinheiten) als „prosozial“ oder „antisozial“ bezeichnet – was für die Parallelisierung mit Kategorien menschlichen Verhaltens dann wieder keinen Erkenntnisgewinn brächte.

Zum zweiten stellt sich das Problem der terminologischen Abgrenzung in der phylogenetischen Dimension. „Sozialität“ ist im Tierreich weit verbreitet, auch weit zurück in der Phylogenese. In *Konglobationen*, also passiv entstandenen vorteilsfreien Ansammlungen, lebende relativ primitive Tiere wie Korallen oder in *Aggregationen*, also anonymen und temporären Zweckgemeinschaften, lebende Arten leben im weitesten Sinne sozial, mit zahlreichen Übergangsformen zu Gruppen mit reziproker Kommunikation zwischen sich individuell kennenden Individuen und verschiedenen Stufen von Arbeitsteilung, die wir aus menschlicher Sicht am ehesten als „sozial“ bezeichnen. Bereits Bakterien und Einzeller stellen paarweise über Plasmabrücken Kontakt zueinander her und tauschen Erbinformation zur Rekombination ihrer genetischen Eigenschaften aus (*Konjugation*), was ein physiologisches Mindestmaß an „Kommunikation“ und „Kooperation“ voraussetzt. Es fällt schwer, dies bereits als soziales Verhalten zu bezeichnen, aber nach welchem Kriterium soll am unteren Ende des evolutionären Stammbaums „Prosozialität“ definiert und abgegrenzt werden? Der Begriff „prosoziales Verhalten“ bedarf, wenn er übergreifend sowohl für die menschliche wie für die nicht-menschliche Sphäre verwendet werden soll, offensichtlich einer sehr genauen terminologischen Präzisierung, die durch die Top-down-Orientierung an Kategorien menschlichen Verhaltens, gar menschlicher ethischer Kategorien eben nicht geleistet werden kann.

11 Gute und böse Gene?

In den letzten Jahren hat sich durch die Einbeziehung evolutionsgenetischer Aspekte in der populärwissenschaftlichen Diskussion noch eine weitere Betrachtungsebene eröffnet, die eng mit „Gut und Böse“ assoziiert ist. Seit Richard Dawkins wissenschaftlichem Standardwerk zur modernen Evolutionsbiologie (deren in den Grundzügen darwinistischer Charakter in der Fachwissenschaft in den letzten Jahrzehnten nicht mehr ernsthaft in Frage gestellt wurde), das erstmals 1976 unter dem Titel „The Selfish Gene“ (auch in der deutschen Übersetzung als „Das egoistische Gen“) erschien (Dawkins 1976), hat sich der Ausdruck „egoistisches Gen“ sowohl in der fachwissenschaftlichen wie in der populärwissenschaftlichen Diskussion etabliert, wobei man bei ersterer wie auch beim Autor selbst davon ausgehen darf, dass diesen der metaphorische Charakter des Ausdrucks bewusst ist, während dies in der populärwissenschaftlichen Rezeption nicht immer klar zu sein scheint.

Im Umfeld von Veröffentlichungen wie Joachim Bauers „Das kooperative Gen. Abschied vom Darwinismus“ (Bauer 2008a), dessen Titel ja eine bewusste Antithese zu Dawkins zum Ausdruck bringt (wobei unterstellt werden kann, dass der reißerische Titel weniger das Produkt eines weitgehend nüchtern wissenschaftlich

denkenden Autors wie Bauer als vielmehr in der Marketingabteilung eines Verlags entstanden ist), wird über einen möglichen Paradigmenwechsel in der Evolutionsbiologie und -theorie diskutiert.

„Egoistisches Gen“ versus „kooperatives Gen“: Wieder liegt hier ein Begriffspaar vor, das in der Beschreibung und Bewertung menschlichen Verhaltens eng mit „Gut und Böse“ assoziiert wird. Tatsächlich wird auch das „kooperative Gen“ als Element eines Paradigmas angeführt, das als Konzept einer „Biologie des prosozialen Verhaltens“ erscheint. Lassen sich hieraus wirklich biologische Aspekte für eine Annäherung und Schärfung von „Gut und Böse“ gewinnen?
Dass der Verhaltensbegriff selbst bereits unscharf ist und deswegen im interdisziplinären Diskurs entweder nicht oder doch nur genau definiert verwendet werden sollte, wurde oben schon dargelegt. Was ist jedoch unter „prosozial“ genau zu verstehen und inwieweit ist diese Kategorie bis auf biologische Struktur- und Funktionsebenen wie des „Gens“ zu reduzieren?

Es erscheint problematisch, wenn Autoren versuchen, den Begriff „prosozial“ über die verschiedenen Systemebenen hinweg zu verwenden, um nachzuweisen, dass „Prosozialität“ eine durchgehende Eigenschaft von biologischen Systemen und Subsystemen einschließlich Genen sei, wie das bei Joachim Bauer durchklingt, für den, in Abgrenzung zu Dawkins „egoistischem Gen“ „Gene nicht ‚egoistisch‘, sondern Kommunikatoren und Kooperatoren sind.“ (Bauer 2008b: 24 f).

Hier muss aus naturwissenschaftlicher Sicht doch deutlich Einspruch gegenüber der Wortwahl erhoben werden: *Kommunikation* und *Kooperation* sind Bezeichnungen, die entweder, wie das oben bereits angesprochene „Verhalten von Molekülen“, physiologische Sachverhalte trivialisieren, oder sie sind terminologisch für die verhaltensbiologische (und natürlich soziologisch-psychologische) Ebene reserviert. Dass es Bauer durchaus auch um einen Brückenschlag zu der zweiten Systemebene geht, wird aus seinen Darstellungen implizit immer wieder deutlich; nicht umsonst stellt er ja diese Bezeichnungen plakativ Dawkins Attribut „egoistisch“ gegenüber.[13] Bei diesem etwas marktschreierischen Kampf der Attribute und Assoziationen ist große wissenschaftstheoretische Skepsis angebracht.

Denn dass bei abiotischen Systemen weder von „egoistisch“ noch von „kooperativ“ oder „pro-“ oder „anti-“ oder überhaupt „sozial“ gesprochen werden kann, erscheint evident: Das „Sozialitätshormon“ Oxytocin zum Beispiel ist als biochemisches Makromolekül weder pro- noch antisozial. Aber auch physiologische Reaktionen des Organismus sind als solche weder pro- noch antisozial. Die Oxytocin-Ausschüttung ist ein physiologischer Prozess, der das Verhalten (in der oben festgelegten Bedeutung) beeinflusst. Ob diese Beeinflussung auf der Systemebene des Gesamtorganismus in einer Gruppe als „prosozial“ oder als „antisozial“ bezeichnet wird, hängt, wie bereits dargelegt, u.a. von der Perspektive im sozialen Bezugssystem ab (Mutter-Kind vs. Mutter-Vater vs. Mutter-Gruppe).

Biologischer Altruismus als Kernstück prosozialen Verhaltens bei Tieren lässt sich bisher ausnahmslos auf bekannte evolutionsbiologische Prinzipien zurückführen, nach denen die phylogenetische Selektion ihren Ansatzpunkt nicht im Individuum, sondern in Allelen findet, nämlich entweder auf das „Einräumen“ eines übergeordneten Vorteils in der genetischen Fitness von anderen Individuen mit eigenen Allelen (soweit es sich um das Überleben von biologisch verwandten Individuen handelt; *kin selection*), oder auf die Erhöhung der eigenen genetischen Fitness durch Erhöhung des eigenen Überlebensvorteils als Folge der Erhöhung eines anderen Überlebensvorteils (*reziproker Altruismus*). Biologischer Altruismus zielt also auf die Weitergabe von

Allelen, trägt damit zusammen mit direkter und indirekter Fitness zur individuellen genetischen Gesamtfitness eines Individuums bei und ist insofern im darwinschen Sinne ein durchaus „egoistisches“ Verhalten.

Altruistisches Verhalten von Tieren unterliegt denselben Gesetzmäßigkeiten wie Verhalten von Tieren generell. Auch altruistisches Verhalten im biologischen Sinne muss also immer als eine Synthese aus genetischen Dispositionen und ökologischen (abiotischen und biotischen) Faktoren verstanden werden, wobei zu letzteren auch soziale Beziehungen in einer Population gehören. Selbst die biologische Aussage, ein Verhalten sei angeboren, bedeutet nicht, dass bestimmte Gene monokausal bestimmte Verhaltensweisen codieren könnten, da Gene immer nur Proteine codieren und zwischen der Expression eines Gens als Protein und der Expression eines Verhaltens eine Vielzahl komplizierter physiologischer und ökologischer Schritte liegen. Es sei daran erinnert, dass die biologische Forschung bisher in keinem einzigen Fall sämtliche Schritte zwischen einer Genexpression und dem Auftreten eines bestimmten Verhaltens aufdecken konnte (Purves at al. 2006: 1255, Kappeler 2009: 460). Dies gilt damit selbstverständlich auch für biologisch-altruistisches Verhalten.

Schon von daher scheint es völlig unzulässig, eine „Erklärungsbrücke“ zwischen einem als „kooperierend“ beschriebenen Gen einerseits und solchen Verhaltensweisen andererseits zu schlagen, die bestenfalls als „biologisch altruistisch“ (also in einer eingeschränkten und genau definierten verhaltensbiologischen Bedeutung) zu beschreiben sind, im schlechtesten Falle als „selbstlos“ in einem humanethischen Sinne identifiziert werden.

Der Genbegriff wird selbst nicht völlig scharf verwendet: Ein Gen im engeren, „klassischen“ Sinne ist als DNA-Abschnitt, der die Information zur Synthese eines Polypeptids oder einer RNA codiert, ein Teil eines biochemischen Makromoleküls. Ein Gen im weiteren Sinne ist als „Einheit der Erbinformation“ keine Struktur-, sondern eine biologische Funktionseinheit, ein komplexes kaskadiertes biochemisches System, das diese Synthese steuert. Bei beiden Definitionen gilt jedoch: Weder ein biochemisches System noch ein Teil eines Makromoleküls können Attribute besitzen, die aus einem gänzlich anderen wissenschaftlichen Gegenstandsbereich und einer gänzlich anderen Komplexitätsebene stammen.

Es muss sehr deutlich ausgesprochen werden: Attribute wie „konkurrenzorientiert“ und „egoistisch“ („selfish“) oder „kooperativ“ und „kommunizierend“ (im Sinne von Bauer mit der Umwelt, mit der Psyche) im Zusammenhang mit dem Genbegriff sind anthropomorphe Metaphern. Wissenschaftliche Erklärungen sind mit diesen Attributen nicht möglich. Sie üben bestenfalls eine heuristische Funktion aus. Für die innerbiologische Diskussion mag dies zulässig sein – für den interdisziplinären Diskurs haben diese Metaphern durch die fehlerhaften Assoziationen, die dadurch geweckt werden, fatale Folgen.

12 Gibt es in der Natur den Geist, der stets das Gute schafft?

Aus naturwissenschaftlicher Sicht bleibt Nüchternheit angebracht: Biologischer Altruismus und „prosoziales Verhalten“ sind nicht Ziel, sondern Ergebnis eines evolutionären Prozesses. Natürlich ist es herrschender Sprachgebrauch auch in der Biologie, davon zu reden, ein Tier verhalte sich individuell altruistisch (hier immer nur im Sinne biologischen Altruismus‘), „um seine Allele weitergeben zu können“.

Es sei aber noch einmal dringend daran erinnert, dass es sich hier, wie so häufig bei der Beschreibung sehr komplexer biologischer Sachverhalte und wie oben bereits beschrieben, um eine rein teleonomische (denk-

und sprachökonomische) Verkürzung handelt, um sich die regelmäßige Nennung aller kausalen Zwischenschritte zu ersparen.

Selbstverständlich ist ein solches Verhalten wie jeder andere biologische Sachverhalt ausschließlich kausal determiniert (ohne an dieser Stelle auf die epistemologische Problematik des Kausalitätsbegriffes eingehen zu wollen – wissenschaftliche biologische Darstellungen gehorchen durchgehend der Grundannahme ausnahmsloser Kausalität). Ein Individuum verhält sich also nicht auf eine bestimmte Weise, „weil es etwas damit erreichen will“, sondern weil das Verhalten Resultat einer physiologischen Kausalkette ist. Genauso ist also ein bestimmtes Verhalten nicht genetisch determiniert, „weil damit altruistisches Verhalten gefördert werden soll“, sondern weil Kausalitäten des Evolutionsprozesses zur Konservierung einer entsprechend hohen Allelfrequenz im Genpool einer Population oder einer Art geführt haben.

Wenn also ein Blaubuschhäher bei der Brutpflege von Jungen verwandter Paare hilft (das klassische Beispiel für beobachteten biologischen Altruismus durch *kin selection*), darf nicht „Altruismus“ selbst als erklärendes Prinzip herangeführt werden. Das Verhalten der Einzeltiere darf auch nicht vom (angenommenen) Ziel der „Weitergabe eigener Allele“ her erklärt werden (auch wenn dies, wie gesagt, häufiger teleonomisch verkürzender biologischer Sprachgebrauch ist). Vielmehr muss dieses Verhalten von der genetischen Ursache her erklärt werden, indem empirisch untersucht wird, welche molekular-, makro- und populationsgenetischen Mechanismen ursächlich zur Konservierung genau jener Allele geführt haben, die als Ergebnis der Evolution im darwinischen Sinne über die Genexpression genau jene Verhaltensexpression auch in solchen Individuen bedingt, die selbst individuell ihre Allele nicht vererben. Dies lässt sich mathematisch gut beschreiben, steht in restloser Übereinstimmung mit der synthetischen Evolutionstheorie und entzaubert völlig die Illusion eines „altruistischen / prosozialen Antidarwinismus‘“, eines alle Ebenen belebter Systeme, also „die Natur“ durchdringenden „guten Geistes“ der Sozialität.

13 Zusammenfassung: Es gibt keine überzeugenden von der Biologie gelieferten Argumente für die Unterscheidung von „Gut“ und Böse“

Argumente mit naturwissenschaftlichen Begründungen sind in der gesamten gegenwärtigen bio-ethischen Debatte verlockend. Zum einen liefern sie Nicht-Naturwissenschaftlern die Illusion, ihre Standpunkte durch Verweise auf „klare naturwissenschaftliche Befunde“ absichern und dem weiteren Diskurs entziehen zu können. Auf der anderen Seite beziehen Biologen und andere Naturwissenschaftler daraus die Legitimation, sich zu allen möglichen Fragestellungen auch außerhalb ihres originären wissenschaftlichen Gegenstandsbereichs äußern zu können. „Naturalargumente“, also aus „der Natur“ abgeleitete Argumente für nicht-naturwissenschaftliche Standpunkte, sollten jedoch von wissenschaftstheoretisch fundierten Biologinnen und Biologen konsequent vermieden werden, um Kategorienfehler zu vermeiden. Dies gilt aus meiner Sicht für alle Versuche, gesellschaftliche, kulturelle und ethische Normen oder Maxime (z.B. des Altruismus) mit Verweisen auf biologisch-empirische Befunde (z.B. der sich neuerdings in aller Munde befindlichen „Spiegelneurone“) zu rechtfertigen. Nicht nur die vagen ethischen Kategorien „gut“ und „böse“, sondern auch die Termini „Aggression“, „Agonismus“, „Kooperation“ oder „Prosozialität“ scheinen nur auf den ersten Blick interdisziplinär verwendbar zu sein, bei genauerer Betrachtung aber eher fachsprachliche Polyseme darzustellen.

Aus den bisherigen Ausführungen sollte deutlich geworden sein, dass von einer „Biologie prosozialen Verhaltens“ als einem geschlossenen Konzept nicht gesprochen werden kann. Bestenfalls handelt es sich um einen

heuristischen Ansatz, mit dem die verschiedensten Beobachtungen und Untersuchungsziele aus der Verhaltensbiologie, der Soziobiologie, der Evolutionsbiologie, der Genetik des Verhaltens und der Psychologie zu einem wissenschaftlichen Diskurs zusammengeführt werden können. Dass dies zu neuen empirischen Befunden führt, ist zu hoffen; es gibt jedoch keinerlei Hinweis darauf, warum diese dann nicht wiederum in die bestehenden biologischen Theorien und Konzepte eingefügt werden könnten, zumal die „synthetische Theorie der Evolution" ja gerade keine abgeschlossene Theorie darstellt, sondern von der fortwährenden Erweiterung der empirischen Basis zum Verständnis von Genetik und Evolution ausgeht. Ein „antidarwinistischer Paradigmenwechsel" ist daraus sicherlich nicht abzuleiten.

Umgekehrt steigt aber durch dieses Vorgehen das Risiko, durch unkritisch verwendete Anthropomorphismen sowohl das naturwissenschaftliche Verständnis gerade auch in der nicht-naturwissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Rezeption zu behindern als auch den interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurs durch das metaphorische Übertünchen von Verständnislücken zu erschweren und in der rezipierend begleitenden Philosophie und Epistemologie zu Kategorienfehlern zu verführen.
Für die Ausgangsfrage bedeutet dies, dass die Biologie nur mit äußerster Vorsicht zur Klärung und Abgrenzung ethischer Kategorien wie „gut" und „böse" herangezogen werden darf und damit der klinischen Psychologie und Psychosomatik ebenso wie der Philosophie in *diesem* Punkt nur sehr begrenzt Hilfestellung zu leisten vermag.[14]

Literaturverzeichnis

Bauer J (2008a): Das kooperative Gen. Abschied vom Darwinismus. Hamburg 2008
Bauer J (2008b): Die Entdeckung des „Social Brain". In: Ganten D, Gerhardt V, Heilinger J-C, Nida-Rümelin J (Hgg.): Was ist der Mensch? Berlin 2008, S. 24 ff
Cartmill E A, Byrne R W (2007): Orangutans Modify Their Gestural Signaling According to Their Audience‘s Comprehension. Current Biology Volume 17 (15): 1345–1348
Dawkins R (1976): The Selfish Gene (dt. Das egoistische Gen). Oxford 1976/2006
Horowitz A (2009): Disambiguating the „guilty look": Salient prompts to a familiar dog behaviour. Behavioural Processes 81: 447–452
Horowitz AC (2007): Anthropomorphism. In M. Bekoff (Ed.), Encyclopedia of Human-Animal Relationships. Greenwood Publishing Group, Westport, CT: 60–66
Jensen K, Call J, Tomasello M (2007): Chimpanzees Are Rational Maximizers in an Ultimatum Game. Science 5 Vol. 318. no. 5847: 107–109
Kappeler P (2009): Verhaltensbiologie. 2. überarbeitete und korrigierte Auflage Berlin Heidelberg 2009
Krützen M, Mann J, Heithaus MR, Connor RC, Bejder L, Sherwin WB (2005): Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins. PNAS 102 (25): 8939–8943
Leinhos-Heinke U (2009): Einige Überlegungen zur Personalität bei Tieren und zur möglichen biologischen Funktion von Bewusstsein vor dem Hintergrund neuerer verhaltensbiologischer Beobachtungen. In: Life – Body – Person. Intercultural Aspects of an Intricate Relationship. Mainz 2009 (in Vorbereitung)
Liker A, Bókony V (2009): Larger groups are more successful in innovative problem solving in house sparrows. PNAS 106 (19): 7893–7898
Lorenz K (1974): Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. 25. Auflage München 2007
Mason B (2005): More animals join the learning circle. NewScientist.com 28 August 2005
Melis AP, Hare B, Tomasello M (2006): Chimpanzees Recruit the Best Collaborators. Science 3 Vol. 311. no. 5765: 1297–1300

Pollick AS, de Waal F B M (2007): Ape gestures and language evolution. PNAS 104 (19): 8184–8189

Purves WK, Sadava D, Orians GH, Heller HC (2006): Biologie. Herausgegeben von Jürgen Markl. 7. Auflage München 2006

Range F, Viranyi Z, Huber L (2007): Selective Imitation in Domestic Dogs. Current Biology 17: 868–872

Ros A (1982): Kausale, teleologische und teleonomische Erklärungen. Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie XIII/2: 320–335

Seed AM, Clayton NS, Emery NJ (2008): Cooperative problem solving in rooks (*Corvus frugilegus*). Proc. R. Soc. B 275 (1641): 1421–1429

Sommer V (2008): Darwinisch denken. Horizonte der Evolutionsbiologie. 2. korrigierte Auflage. Stuttgart 2008

Sommer V (2009): Kein Wir-Gefühl im Pongoland. Michael Tomasello hat sich auf die Suche nach den ‚Ursprüngen der menschlichen Kommunikation' gemacht. Frankfurter Rundschau vom 28. September 2009, S. 28 f

Storch V, Welsch U, Wink M (2007): Evolutionsbiologie. 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin Heidelberg 2007

Vollmer G (2002): Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie. 8., unveränderte Auflage Stuttgart Leipzig 2002

Warneken F, Hare B, Melis AP, Hanus D, Tomasello M (2007): Spontaneous Altruism by Chimpanzees and Young Children. PLoS Biol 5 (7): e184

Widmann A (2009): Lauter gute Menschen. Frankfurter Rundschau vom 25. September 2009, S. 2

---

1 „Darwinisch betrachtet" ist eine Formulierung, die sich an den Titel von Volker Sommer (2008) „Darwinisch denken. Horizonte der Evolutionsbiologie" anschließt. Der Ausdruck „darwinisch" setzt sich bewusst von der mit weitreichendem ideologischem Überbau versehenen Bezeichnung „darwinistisch" ab.

2 In der Philosophie auch als „native" oder „Naturalargumente" bezeichnet.

3 Zur Vollständigkeit sei daran erinnert, dass biologisches Denken in dynamischen Systemen auf der Ebene von Organismen immer in zwei Dimensionen stattfindet: der phylogenetischen und der ontogenetischen. Unter biologischen Gesichtspunkten ergeben sich für eine Annäherung an „Gut und Böse" demnach zwei Aspekte, nämlich zum einen der im vorliegenden Artikel verfolgte evolutionsbiologische, der nach der stammesgeschichtlichen Quelle und Funktion von tierischer Aggression fragt, und zum zweiten der biopsychologische, der nach der ontogenetischen Quelle und Funktion (vor allem menschlicher) Aggression fragt und hier ausgeklammert wurde. – Es sei nur darauf hingewiesen, dass Beobachtungen bei aggressiven Psychopathen sowohl einen Mangel an Empathie als auch einen Mangel an Angst zu zeigen scheinen. – Welcher evolutions- und verhaltensbiologische Zusammenhang zwischen Empathie, Angst und den vielgenannten „Spiegelneuronen" bestehen könnte, soll in einem weiteren Artikel untersucht werden.

4 Griech. agonistis: der Handelnde, Tätige, aber eben auch agonistikos: kämpferisch.

5 Der Aggressionsbegriff ist eng mit dem Gewaltbegriff assoziiert. Es stellt sich damit die Frage, ob über diesen ein leichterer Zugang zu einem biologischen Verständnis „des Bösen" möglich sei. Schnell zeigt sich jedoch, dass damit nichts gewonnen ist, da in Bezug auf tierisches Verhalten beide Bezeichnungen, soweit sie überhaupt sinnvoll einsetzbar sind, als synonym gelten können. Der Gewaltbegriff ist ja seinerseits ebenfalls nicht scharf. Strafrechtlich bedeutet Gewalt zunächst jedes Verhalten, mit dem physisch auf die Willensfreiheit eines anderen Menschen eingewirkt werden kann, wobei es außerdem Gewalt gegen andere Lebewesen und leblose Dinge gibt. Darüber hinaus wird in psychologischen und soziologischen Kontexten auch von psychischer Gewalt sowie von struktureller Gewalt gesprochen. Damit unterscheidet sich aus verhaltensbiologischer Perspektive der Gewaltbegriff in einer engeren Bedeutung nicht vom Aggressionsbegriff, in einer weiteren Bedeutung nicht vom Agonismusbegriff, sodass er nicht zur Klärung beiträgt.

6 Einerseits sind nach Kappeler Panzer, Stacheln oder Gifte Schutzmechanismen, „die nicht unmittelbar mit dem Verhalten zu tun haben" (Kappeler 2009: 33), andererseits rechnet er Krypsis zu den Verhaltensstrategien (Kappeler 2009: 3, 209).

7 wobei nicht klar ist, wovon sich erstere ernähren; interessanterweise gibt es bis in die Gegenwart bildliche Darstellungen zum Beispiel in den Veröffentlichungen der Zeugen Jehovas, die an dieser Idylle festhalten.

8 Eine sehr anschauliche Beschreibung eines Infantizids bei Schimpansen findet sich in Sommer 2008: 48 f.

9 Mit der „genetischen Fitness“ wird der Fortpflanzungserfolg eines Individuums im Sinne der Evolutionstheorie nach Darwin beschrieben. Sie setzt sich aus der Überlebens- und der Fortpflanzungskomponente zusammen. Dabei wird die „direkte Fitness“ durch die eigene Fortpflanzung, die „indirekte Fitness“ durch die Fortpflanzung von Verwandten, die Träger gleicher Allele sind, realisiert (Kappeler 2009: 31).

10 Volker Sommer fasst es in seiner dieser Tage erschienen kritischen Rezension von Michael Tomasellos neuem Buch „Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation“ so zusammen: „Bei Kommunikation geht es […] zunächst nicht um Information, sondern um Manipulation – Zusammenarbeit entsteht sekundär, falls Individualismus unter dem Strich weniger Vorteile bietet.“ (Sommer 2009: 28)

11 Mit der Einschränkung, dass dies bei einigen besonders hoch entwickelten Tierarten wohl der Fall sein könnte, womit die phylogenetische Entwicklung von Bewusstsein in Zusammenhang gebracht wird, vgl. Leinhos-Heinke 2009.

12 Es ist für den heutigen Leser erstaunlich, mit welcher Unbekümmertheit Konrad Lorenz Anthropomorphismen in „Das sogenannte Böse“ verwendet hat: Da ist tatsächlich die Rede von „beispielloser Wut“, „erregter Angriffslust“, „Erbitterung“, „Hass“ und „Bösartigkeit“ (Lorenz 1974: 18–23) usw. Auch wenn der Text dem Anspruch der Allgemeinverständlichkeit genügen sollte, hätte man sich doch wenigstens einen Hinweis auf den metaphorischen Charakter solcher Ausdrücke gewünscht; vielleicht wären uns einige Missverständnisse erspart geblieben. – Es ist zu begrüßen, dass diesem Thema, also der Problematik von Anthropomorphismen in der Verhaltensbiologie, in den letzten Jahren gezielte empirische Aufmerksamkeit zuteil wird (Horowitz 2007, Horowitz 2009).

13 Bauer gibt dem Vorwurf, er denke tatsächlich telelogisch im Sinne eines auf „Prosozialität“ ausgerichteten Grundprinzips in der Evolution z.B. mit folgenden Formulierungen Nahrung: „Die Evolution hat uns sozusagen ‚auf halber Strecke‘ [!] abgesetzt, nämlich einerseits als vital auf soziale Akzeptanz angewiesene, andererseits aber nicht mit natürlichen Automatismen für hinreichend [!] prosoziales Verhalten ausgestattete Wesen.“ (Bauer 2008b: 28) – Symptomatisch erscheinen vor diesem Hintergrund verkürzende relativierende Formulierungen wie „Die Biologie ist keine Adresse, um die naive Frage beantwortet zu bekommen, ob der Mensch ‚gut‘ ist. [Soweit stimme ich gerne zu, aber:] Nur eines lässt sich experimentell zeigen: Menschen haben einen biologisch verankerten Sinn für soziale Fairness.“ (Bauer 2008b: 27) Diese Aussage lässt sich mit dieser Terminologie aus den vorliegenden Befunden meines Erachtens eben nicht belegen, sondern entspringt eher dem implizit teleologischen Konzept Bauers.

14 Hier sehe ich mich in völliger Übereinstimmung mit Volker Sommer, der David Hume referiert: „Aus dem Sein folgt kein Sollen. Die Natur sei vielmehr indifferent in moralischer Hinsicht […], und wenn wir moralische oder ethische Maßstäbe entwickeln wollen, müssen wir das mit anderen Argumenten tun.“ (Sommer 2008: 58)

Zum Autor

Dr. rer. nat. Ulrich Leinhos-Heinke, geb. 1953 in Wiesbaden. Studium der Biologie, Linguistik, Psychologie, 1988 Promotion im Institut für Biophysik/Neuroinformatik, Johannes Gutenberg-Universität Mainz. 1988–1991 Wissenschaftlicher Mitarbeiter Deutsche Gesellschaft für Chemische Technik und Biotechnologie DECHEMA und Goethe-Universität Frankfurt am Main. Seit 1991 Hans-Böckler-Berufsbildungszentrum Mainz. 1995–2001 im Bildungsministerium Rheinland-Pfalz zuständig für Grundsatzfragen des mathematisch-naturwissenschaftlich-technischen Unterrichts, ökologische Bildung und Gesundheitserziehung.
Kontakt: U@L-Heinke.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

JFK Triple - ? Good | Bad ?

Kirsten Brukamp

JFK Triple - ? Good | Bad ?



Credits: John F. Kennedy and unknown photographer of middle photo; middle photo altered in public domain from Wikimedia Commons (accessed 10.10.2009); originally in: Portraits, American Memory collections, Library of Congress, 1961.

Homage to JFK:
JFK Triple - ? Good | Bad ?

I. Look - Afterthought
Look Look Look
(Think?)
Read
(Think?)

II. JFK
Jack Family Hyannisport Good Bad Politics Democrats Jackie President Power White DC Berliner Assassination 1963 | Jack Hope 1963 Conspiracy Terminator Change

III. Good God
Creation - God : ”Good“

IV. Cognitive
Asymmetry Averaging Brain Character Cognition Conscious Divided Emotional Enhance Equal Eyes Face Hemispheres Image Left Light Manipulation Mirror Nerves Original Paralysis Perception Phenomenon Retina Right Two Unconscious Variant

V. Mean-ing Machine
Machine : Scan
”Facial Asymmetry - Warning - Non-Human“
Machine : Execute

VI. Eulogy
”... he was the leader of the free world, full of youth, vigor and promise, his was a role of action, full of conflict, excitement, pressure and change, his was a fully human life, one in which he lived, felt dawn, saw sunset glow, loved and was loved. ... has fought the good fight for the God-given rights of his fellow man and for a world where peace and freedom shall prevail.“
(Quotation from: Richard Cardinal Cushing: Eulogy to John F. Kennedy; Boston, MA, USA, November 24th, 1963)

VII. Evolution
Evolution : Black | White
Evolution : Colors
Evolution : Good | Bad
Evolution ?

VIII. Machine Defect
Machine : Scan
”Asymmetry“ - Blink Blink Bleep Bleep - ”Technical Error“
Execute

IX. Life
Art Attractive Beauty Certainty Complete Deceptive Defect Doubts Equipoise Facing Imperfect Improved Insecure Intentional Interpreting Joyful Meeting Natural Observer Pain Personality Popular Quality Rational Reflection Sad Shining Truth Unsure Vision

X. God
God Good

Zur Autorin:
Dr. Kirsten Brukamp, Studien in Medizin, Philosophie, Kognitionswissenschaft in Münster und Osnabrück, Forschungsprojekte in Zell-, Molekular- und Entwicklungsbiologie in Philadelphia und Boston, USA.


INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

IZPP | Ausgabe 1/2009 | Themenschwerpunkt „Gut und Böse“ | Originalarbeiten

Friedrich Schiller – Philosoph und Mediziner

Wilfried Noetzel

Zusammenfassung

Es gibt mindestens drei Gründe, an unseren literarischen Klassiker Friedrich (von) Schiller auch in dieser Internet-Zeitschrift zu erinnern:

Er studierte Medizin zu einer Zeit, als auch die Aufklärung die menschliche Affektivität entdeckte und sich die Psychologie von der Philosophie zu emanzipieren begann.

Er reflektierte entsprechend in seiner Dissertation den anthropologisch begründbaren Zusammenhang zwischen der entstehenden „Erfahrungsseelenkunde“ und einer somatisch orientierten „Arzneiwissenschaft“, weswegen er den zeitgenössischen „philosophischen Ärzten“ zugerechnet wird.

Er entwarf während einer Phase theoretischer Studien im Kontext seiner Lehrtätigkeit an der Universität Jena eine humanistische Philosophie der Lebenskunst, die den tradierten Leib-Seele-Dualismus zu überwinden trachtete und ein ganzheitliches Menschenbild umriss.

Schiller verwirft mit seinem heuristischen Projekt einer ästhetischen Erziehung des Menschen sowohl materielle als auch intellektuelle Vereinseitigung und lehnt entsprechend ungezügelten Vitalismus so gut wie lebensfeindlichen Moralismus ab. Vor dem historischen Hintergrund der brutalen Exzesse der Französischen Revolution weist er einen alternativen gewaltlosen Weg zur Republik mittels einer längerfristig wirksam werdenden Ästhetisierung privater und öffentlicher Kommunikationsverhältnisse. Mein Beitrag skizziert den Umschlag des ursprünglich integrativen therapeutischen Ansatzes in progressive Pädagogik. Diese verfolgt das Ziel, die Bürger einer zukünftigen freiheitlichen Gesellschaft zur Republikfähigkeit zu erziehen.

Schlüsselwörter

Ästhetik, Aufklärung, Erziehung, Gesundheit, Republik, Schiller

Abstract

Friedrich Schiller – Philosopher and Physician

There are at least three good reasons for calling to mind our classical literary figure Friedrich (von) Schiller in this internet journal:

He studied medicine at a time when even the Age of Enlightenment was discovering human affectivity and psychology was beginning to become emancipated from philosophy.

Accordingly, he deliberated in his dissertation on the anthropologically accountable connection between the emerging “psychology from experience” and a somatically oriented “science of medication”, for which reason he is counted among the contemporary “philosophical doctors”.

During a phase of theoretical studies in the context of his teaching at the University of Jena he worked out a humanistic concept for an art of life which was intended to overcome the traditional dualism of body and soul, outlining a holistic idea of man.

With his heuristic project of a human aesthetic education, Schiller rejects both material and intellectual one-sidedness, and thus will accept neither unbridled vitalism nor a moralism which is hostile to life. Before the

historical backcloth of brutal excesses in the French Revolution he points out an alternative, non-violent path to a republic, by means of a gradual long-term *aesthetisisation* of private and public forms of communication. My contribution outlines how an approach which was originally an integrative therapeutic one turned into progressive educational theory. Its aim was to make the citizens of a future free society capable of living in a republic.

Keywords
Aesthetics, Education, Enlightenment, Health, Republic, Schiller

Einleitung

Vor ziemlich genau zweihundertfünfzig Jahren, am zehnten November 1759, wurde in Marbach am Neckar der Philosoph und Mediziner Professor Dr. Johann Christoph Friedrich Schiller geboren. Als Arzt praktizierte er nicht einmal zwei Jahre lang nach seiner Entlassung aus der Stuttgarter Militärakademie, als Hochschullehrer der Universität Jena, an der er Geschichte und Ästhetik lehrte, immerhin doppelt so lang: vom Sommersemester 1789 bis zum Sommersemester 1793. Seine eigene schwere Erkrankung Anfang 1791, von der er sich zeitlebens nie mehr vollständig erholen sollte, hinderte ihn nicht daran, sich als Schriftsteller, als Dramatiker zumal, einen hervorragenden Namen zu machen. Den Deutschen des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts galt er als einer ihrer Nationaldichter. Zu Zeiten postmoderner Beliebigkeit hat sich jedoch die einstige Popularität seines von humanistischen Ideen getragenen literarischen Werks verflüchtigt, weshalb auch im zweiten Gedenkjahr dieses Jahrzehnts Erinnerungsarbeit angesagt ist. Ich habe mich mit Friedrich Schiller und seinem kulturpolitischen Projekt *Ästhetische Erziehung des Menschen* eine Zeit lang intensiver befasst, aber die therapeutische Perspektive seines Programms nur gestreift. Als Pädagoge ist mir eher daran gelegen gewesen, dessen edukative Absicht hervorzuheben, doch lässt sich sein Denkansatz durchaus auch im Ausgang von der Diagnose ungesunder gesellschaftlicher wie individueller Zustände diskutieren, weshalb therapeutische Intentionen nicht auszuschließen sind. Dem möchte ich an dieser Stelle ein wenig gründlicher nachgehen als bisher.

1 Medizin und Anthropologie

Eigentlich hatte der „Eleve Schiller“ Theologie studieren wollen, doch weil dies an der Akademie nicht möglich war, begann er ein Jurastudium. Als ihr jedoch mit ihrem Umzug nach Stuttgart 1775 eine medizinische Fakultät angegliedert wurde, wechselte er das Studienfach. Ende 1780 beendete er dann sein Medizinstudium mit einer Abschlussprüfung, zu der er auch eine Examensarbeit einzureichen hatte. Es war offenbar die dritte ihrer Art. Die Geschichte von Schillers drei Dissertationen und deren lange übersehene Bedeutung auch für seine dichterische Produktion, ist von der Literaturwissenschaft erst in neuerer Zeit gründlich aufgearbeitet worden. Zwar haben diese Examensarbeiten, wie auch eine Medizin-page der Universität Jena weiß (Willems 2009), in der Medizin keine Spuren hinterlassen, wenngleich um so mehr in seinem literarischen Werk. Von der ersten Dissertation mit dem anspruchsvollen Titel *Philosophie der Physiologie*, 1779 sowohl deutsch als auch lateinisch verfasst, sind nur Bruchstücke des ersten Kapitels in einer unbekannten Handschrift erhalten. Diese ausdrücklich philosophische Abhandlung ist wegen ihres vorwiegend spekulativen Ansatzes von der Prüfungskommission zurückgewiesen und nicht zum Druck freigegeben worden. Noch ist strittig, ob es sich bei ihr überhaupt um eine Dissertation gehandelt hat, sondern vielleicht nur um eine Probe- oder Streitschrift. Jedenfalls wurde Schiller, der damals schon an seinem revolutionären Erstlingsdrama *Die Räuber* schrieb,

vom Herzog genötigt, noch ein Jahr länger in der Akademie zu verbleiben, „wo inmittelst sein Feuer noch ein wenig gedämpft werden könne, so dass er alsdann einmal, wenn er fleißig zu sein fortfahre, gewiß ein recht großes Subjektum werden könne" (Schiller SW V, 1174). Das ist er dann ja auch geworden, der Eleve Schiller, wenn auch in ganz anderer Weise als seinem diktatorischen schwäbischen Landesvater vorschwebte.

Schon dieses erste Dissertationsfragment offenbart eine Sichtweise, die zwar vom cartesianischen Dualismus von Materie und Geist ausgeht, um sich dann aber auf die Suche nach einer psychophysischen „Mittelkraft" zu begeben: „Es hat demnach die Veränderung in der Welt zweierlei Wege zu durchlaufen, ehe sie dem Geiste mitgeteilt werden kann: d.h. von der materiellen Natur geht diese Kette von Kräften gegen den Geist innerwärts fort, die ihm zur Vorstellung unumgänglich notwendig ist. Ohne die Mittelkraft kommt keine Vorstellung in die Seele" (Schiller SW V, 254–255). Diese mittlere Potenz zwischen „Welt und Seele" hat ihren Sitz für Schiller im Nervensystem. Zwar ist ihm durchaus bewusst, dass er sich hier mit seinen Spekulationen in einem Feld bewegt, „wo schon mancher medizinische und metaphysische Don Quichotte sich gewaltig herumgetummelt hat und noch itzo herumtummelt", doch riskiert er es, diese gemäß seiner Vorstellung im Nervenkanal strömende und alle Organe erreichende Substanz als „Nervengeist" zu definieren. Dieser soll zwischen der von René Descartes unterschiedenen „res extensa" und der „res cogitans" vermitteln und somit das qua definitione eigentlich Unvereinbare vereinbaren. Wenn ich recht sehe, verlagert Schiller hier innerhalb des „interaktionistischen Substanzdualismus" den Ort der angenommenen Interaktion zwischen Leib und Seele von der Zirbeldrüse in jenen kommunikativen Nervengeist. Andererseits erinnert seine Argumentation auch an die entgegengesetzte Leibnizsche Annahme eines „psychophysischen Parallelismus", wenn er die beiden unterschiedlichen Substanzen mit zwei benachbarten Klavieren vergleicht, deren Saiten gleichzeitig miteinander schwingen.

„Wir können also sagen: die Stelle des ersten Klaviers vertritt die Welt, so wie sie sich in den sinnlichen Organen befindet, die Stelle der Luft der Nervengeist. Die Stelle des zweiten Klaviers das Denkorgan. Soviel Saiten sind in der sinnlichen Welt, als Objekte. Soviel Fibern im Denkorgan, als Saiten in der sinnlichen Welt. Und beede, die Welt und das Denkorgan, und die Saiten in jener und die Fibern in dieser sich ebenso genau entsprechend, als die beeden Klaviere, als ihre Saiten sich entsprochen haben.
Es sollen also gewisse Saiten in den sinnlichen Organen zittern. Dieses Zittern pflanzt der Nervengeist bis in das Denkorgan fort. Die Seele empfindet es; das ist die sinnliche Idee. Itzt, welche Fibern werden zittern? Keine andere als die, welche den Weltfibern gleich sind in allem. Welche Idee wird die Seele bekommen? Keine andere als die nämliche, sowie die Saite des zweiten Klaviers nur den Ton des ersten angegeben hat" (Schiller SW V, 263).

Eine originelle Verbindung zweier kontroverser Positionen der damaligen philosophischen wie medizinischen Diskussion, will mir scheinen. Doch Gottfried Willems glaubt Schillers medizinischen Schriften jene „visionäre Kraft" gerade absprechen zu sollen, die seine philosophischen und künstlerischen Texte auszeichnen. Es fände sich in ihnen kein einziger Gedanke, der über die zeitgenössische Medizin eines Ernst Plattner, Albrecht von Haller, Johann Georg Zimmermann oder Johann Georg Sulzer hinausreichte. Die Dissertationen seien nichts anderes gewesen als eben zeitgenössische Medizin (vgl. Willems 2009). Ich kann das nicht beurteilen, aber der Literaturwissenschaftler Wolfgang Riedel, auf den sich auch Willems beruft und dessen eingehende Untersuchung über *Die Anthropologie des jungen Schiller* mein eigenes Schillerverständnis wesentlich bereichert hat, sieht den Medizinstudenten in seiner ersten Dissertation noch befangen in den religiösen Traditionen des protestantischen Pietismus. Mit Rücksicht auf die für ihn unhintergehbare Annahme einer Unsterblichkeit

der Seele hätte er an der prinzipiellen Unterscheidung von Körper und Geist festhalten müssen. Weshalb die Schrift auch mit einer metaphysischen Bestimmung des geistigen Lebens anhebt: „Der Mensch ist da, dass er nachringe der Größe seines Schöpfers, mit eben dem Blick umfasse die Welt, wie der Schöpfer sie umfasst – Gottgleichheit ist die Bestimmung des Menschen. Unendlich zwar ist dies sein Ideal: aber der Geist ist ewig“ (Schiller SW V, 250). Riedel vertritt die Auffassung, der junge Schiller habe mit der Einführung einer „Mittelkraft“ die ihm bekannten cartesianischen, leibnizianischen und auch materialistischen Lösungsmodelle des Leib-Seele-Dualismus allesamt verworfen und eine „res media“ eingeführt, die – sowohl von der „Materie“ als auch vom „Geist“ substanziell verschieden – der alltäglichen Lebens- wie der ärztlichen Praxiserfahrung eines psychosomatischen Wirkungszusammenhangs zu entsprechen vermochte (Riedel 1985, 61ff.). So sind dem „Denkorgan“ bei Schiller durchaus sinnliche Momente eigen, von „materiellem Denken“, von „Empfindungen des geistigen Lebens“ ist die Rede; „Assoziationen“ zeugen vom Vorhandensein sensueller „Phantasie-Ideen“. Hier bringt der dichtende Medizinstudent meines Erachtens seine künstlerischen Kreativitätserfahrungen ins Spiel, die ihm wohlbekannten höchst affektiven Zustände schöpferischen Denkens und Handelns, bei denen von einer substanziellen Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft in der Tat nicht die Rede sein kann.

Die zweite, lateinisch verfasste Dissertation (Schiller SW V, 1055–1147) kann vernachlässigt werden, obwohl sich diese mit einem ausschließlich medizinischen Thema befasst. Sie wurde dennoch ebenfalls abgelehnt, weil sie offenbar, als Reaktion auf die Ablehnung der ersten, in wenigen Wochen zusammengeschrieben wurde. An der bloß heilkundlichen Praxis einer „mechanischen Brotwissenschaft“ ist Schiller offenbar weniger gelegen gewesen als an deren philosophischer Legitimation. So betont er in der Vorrede zu seiner dritten Dissertation: „Philosophie und Arzneiwissenschaft stehen unter sich in der vollkommensten Harmonie: Diese leihet jener von ihrem Reichtum und Licht; jene teilt dieser ihr Interesse, ihre Würde, ihre Reize mit“ (Schiller SW V, 288). Diese Abhandlung greift das Thema der ersten Dissertation wieder auf, versucht aber den behaupteten Zusammenhang von Leib und Seele, Materie und Geist, in verstärktem Maße physiologisch-empirisch und weniger philosophisch-spekulativ zu erfassen. Dennoch beharrt er bei diesem, schließlich von seinen Lehrern und dem gestrengen Landesherrn akzeptierten weiteren Versuch, die wechselseitige Beeinflussung somatischer und psychischer Zustände darzulegen, auf einer gewissen Präferenz der Philosophie, die ihm schon während seines gesamten Medizinstudiums für weit mehr als nur ein Nebenfach gegolten hatte. Er setzt beim doppelten „Zusammenhang“ sowohl einer physischen als auch philosophischen Perspektive der Medizin an und misst dem körperlichen Leben des Menschen keine geringere Bedeutung bei als dessen geistigem, das „tierische Empfindungen begleiten“ wie umgekehrt geistige Vergnügen und Schmerzen das „Wohl der Maschine“ positiv oder negativ beeinflussen. In diesem Sinne bringt er sich auch in seinem Examensjahr 1780 als Beobachter und Berichterstatter in die Behandlung seines an einer schweren Depression erkrankten Studienfreundes Joseph Frédéric Grammont ein und versucht zwischen den somatisch orientierten Ärzten und seinem psychische Ursachen diagnostizierenden Philosophielehrer Jacob Friedrich Abel zu vermitteln: „Das genaue Band zwischen Körper und Seele macht es unendlich schwer, die erste Quelle des Übels ausfindig zu machen, ob es zuerst im Körper oder in der Seele zu suchen sei“ (Schiller SW V, 269). Entsprechend deuten seine freundschaftlichen Hilfeleistungen sowohl physio- als auch psychotherapeutische Behandlungsansätze in Kooperation mit den behandelnden Ärzten an, die dem Kranken gleicherweise eine sowohl physische als auch moralische Kur verordnen (vgl. Riedel 1985, 53ff.). Im Grunde identifizierte sich Schiller mit Grammonts melancholischer Gemütsverfassung, weil er diese größtenteils auf dessen gleichfalls protestantisch-pietistische Erziehung und die Repressivität des gemeinsam erlittenen Lehrinstituts zurückführte, die er selbst jedoch, im Unterschied zu seinem Freund, dichterisch verarbeiten konnte.

Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass sich Schiller im Laufe seines Medizinstudiums immer mehr von den Denkgewohnheiten seiner religiösen Sozialisation distanzierte und hierdurch wohl auch nach und nach jenen intellektuellen Spielraum gewonnen hat, den rigiden Substanzendualismus zu überwinden. Der Frömmigkeit seines Elternhauses, besonders der Bigotterie seiner liebevollen Mutter, ist sicherlich sein erster Berufswunsch geschuldet gewesen, Theologie zu studieren. Doch dass er sich während seines Medizinstudiums auffallend religiös betätigt hätte, ist nicht bekannt (vgl. Oellers 2006). Aber seine unmittelbar nach dessen Abschluss entstandenen philosophischen Erzählungen und Briefe zeugen um so mehr davon, wie schwerwiegend die Ablösung von der Religion empfunden wurde und wie mühsam sich jene in der Akademie erarbeitete realitätsbezogene Anthropologie zur Basis eines säkularen Welt- und Menschenbildes fügen mochte. Wolfgang Riedel hat sich in seiner differenzierten Darlegung der ideengeschichtlichen Beziehungen zwischen den medizinischen und philosophischen Schriften des jungen Schiller gerade auch dieser literarischen Variante seines hier bereits dialektisch anmutenden Auswegs aus dem Leib-Seele-Dilemma angenommen und dessen „anthropologische Wende“ nicht nur medizinisch und philosophisch, sondern auch literarisch und ästhetisch belegt (vgl. Riedel 2006; vgl. hierzu auch Schiller SW I, 130ff.). Riedel weist auf die „metaphysische Resignation“ Schillers angesichts seiner Konfrontation mit der empirischen Medizin und Psychologie hin, auf die weltanschauliche Krise, in die ihn die noch junge Anthropologie gestürzt hatte. Er muss sich zwischen dem Weg des Glaubens – *Entsagung* im Diesseits und *Hoffnung* auf ein Leben nach dem Tod – oder der Teilnahme am irdischen *Genuss* des endlichen Lebens entscheiden. Schillers Wechsel von der Theologie zur Anthropologie folgt nach Riedel der empirischen Religionspsychologie David Humes, die er über den Psychologen Abel an der Hohen Karlsschule kennen gelernt hatte. Eine solch radikale Abwendung von jeglicher Offenbarungsreligion war jedoch zu seiner Zeit, zumindest in seinem persönlichen Umfeld, durchaus ungewöhnlich.

Ich habe mich zuletzt in einer Aufsatzsammlung zu *Schillers Sozialästhetik* ebenfalls auf dessen Anthropologie berufen und mich dabei von Wolfgang Riedels beeindruckender Dissertation beeinflussen lassen. Darin bin ich angelegentlich auch auf *Die Räuber* zu sprechen gekommen (vgl. Noetzel 2008, 37–53), was ich hier nicht wiederholen muss. Denn zur Zeit der ersten Veröffentlichung meines Aufsatzes waren mir Riedels eingehendere Auslassungen auch zu diesem Thema noch nicht bekannt, weswegen ich sie hier nachtragen möchte. Denn sie verdeutlichen den Einfluss des Medizinstudiums und besonders auch der in der endgültigen Abschlussarbeit Schillers niedergelegten Studienergebnisse auf dessen künstlerische Produktion in hervorragender Weise. Schiller schrieb nämlich sein, wie ich finde nur auf den ersten Blick dem *Sturm und Drang* zuzurechnendes Jugenddrama eher als Verabschiedung nicht nur der aufklärerischen Vernunfthybris, sondern auch bereits der Verherrlichung der Exzesse vitalistischer „Kraftgenies“. Auch in den *Räubern* soll der fatale Dualismus vereinseitigter Sinnlichkeits- oder Vernunftbesessenheit kritisiert werden, ohne dass allerdings so etwas wie eine Synthese oder „Mittelkraft“ sichtbar würde. Unversöhnlich stehen die beiden gegensätzlichen Gebrüder Moor, der materialistische Verstandesmensch Franz und der idealistische Weltverbesserer Karl, einander gegenüber. Beide streben sie die Verwirklichung ihrer egoistischen bzw. altruistischen Ziele mit Gewalt an, beide sind skrupellos und mörderisch in ihren Mitteln. Der eine beendet sein verpfuschtes Leben unter Höllenängsten durch Selbstmord, der andere sucht seine Verbrechen zu sühnen, indem er sich der weltlichen Gerichtsbarkeit ausliefert. Ein versöhnlicher Ausweg ist nirgendwo in Sicht, von göttlicher Gnade keine Rede. Riedel sieht ein „Experiment des ‚Universalhasses’“ sich aus einem Manko an (gott)väterlicher Liebe entwikkeln. Franz Moor, der psychologisierende „Philosoph“, verfügt über das Wissen der Aufklärung, auch in der Medizin. Er nutzt seine ärztlichen Kenntnisse aber nicht, um zu heilen, sondern um das Leben seines Vaters zu verkürzen: Der Mordplan scheitert und Franz, der Materialist und Atheist, gerät angesichts des gesuchten eigenen Todes in Panik. Schiller dekuvriert hier den Selbstwiderspruch des aufgeklärten Geistes, indem er Sulzers

Theorie der „dunklen Ideen“ nutzt, die eine Theorie der Fehlleistungen und Zwangshandlungen darstellt und nach Riedel an Freud gemahnt: „Wie für die Anthropologie der Spätaufklärung insgesamt ist für den Autor der *Räuber* die Seele nicht mehr unangefochten ‚Herrin im eigenen Haus', sondern permanent Einflüssen ausgesetzt, die sich ihrer Kontrolle entziehen. Nicht im Modus eines Besitzes und fraglosen ‚Vermögens' der Seele kann Autonomie mehr gedacht werden, sondern allein im problematischen Modus des ›Ideals‹, der Aufgabe“ (Riedel 2006, 153).

Um noch einmal auf die letzte Dissertation zurück zu kommen: Schiller formuliert hier weit vorsichtiger sein Credo einer „res media“. Von einem „Nervengeist“ als einer die gegensätzlichen Pole von Körper und Geist verbindenden eigenständigen „Mittelkraft“ ist nicht mehr die Rede. Statt dessen bemüht er sich, physiologische Prozesse zu benennen, die organische Verbindungen zwischen dem *Denkorgan* und der übrigen *Maschine* herzustellen vermögen: „Aber die Tätigkeit der menschlichen Seele ist – aus einer Notwendigkeit, die ich noch nicht erkenne, und auf eine Art, die ich noch nicht begreife – an die Tätigkeit der Materie gebunden. Die Veränderungen in der Körperwelt müssen durch eine eigene Klasse mittlerer organischer Kräfte, die *Sinne,* modifiziert und so zu sagen verfeinert werden, ehe sie vermögend sind, in mir eine Vorstellung zu erwecken; so müssen wiederum andere organische Kräfte, die Maschinen der willkürlichen Bewegung, zwischen Seele und Welt treten, um die Veränderung der ersteren auf die letztere fortzupflanzen; so müssen endlich selbsten die Operationen des Denkens und Empfindens gewissen Bewegungen des inneren Sensoriums korrespondieren. Alles dieses macht den Organismus der Seelenwirkungen aus“ (Schiller SW V, 291). Ohne die Unterstützung der tierischen Natur des Menschen können geistige Tätigkeiten also gar nicht vonstatten gehen, sind also auch „die höheren moralischen Zwecke“ nicht zu verfolgen. Der Mensch lebt neben dem tierischen dennoch auch ein geistiges Leben. Zwar empfindet er Freude und Schmerz nicht anders als das Tier. Aber wo dieses nur um des Lebens willen sein Leben zu erhalten bemüht ist, erhält der Mensch sein tierisches Leben auch und vor allem seines geistigen Lebens wegen. Hier sieht Schiller eine der „Grenzscheiden“ zwischen Mensch und Tier.

Der junge Mediziner akzeptiert also durchaus die offenbare „thierische Fühlung auf den Geist“, durch die erst die notwendige Selbsterhaltung des Gesamtorganismus gewährleistet ist. Der Mensch als „das unseelige Mitteldinge zwischen Vieh und Engel“ darf deshalb bei aller Geistigkeit seine materielle Substanz nicht vernachlässigen. Der psychophysische Zusammenhang seiner Existenz erfordert eine pflegliche Behandlung sowohl der körperlichen als auch der geistigen Konstitution, also auch eine Lebenskultur, die den „ganzen Menschen“ zufrieden stellt. Schiller formuliert zwei „Gesetze“ der Übereinstimmung tierischer mit geistigen Empfindungen:

„*Die Tätigkeiten des Körpers entsprechen den Tätigkeiten des Geistes; d.h. jede Überspannung von Geistestätigkeit hat jederzeit eine Überspannung gewisser körperlicher Aktionen zur Folge, so wie das Gleichgewicht der ersteren oder die harmonische Tätigkeit der Geisteskräfte mit der vollkommensten Übereinstimmung der letztern vergesellschaftet ist.* Ferner: *Trägheit der Seele macht die körperliche Bewegung träg, Nichttätigkeit der Seele hebt sie gar auf. ...* So ist es also ein zweites Gesetz der gemischten Naturen, *daß mit der freien Tätigkeit der Organe auch ein freier Fluß der Empfindungen und Ideen, dass mit der Zerrüttung derselbigen auch eine Zerrüttung des Denkens und Empfindens sollte verbunden sein.* Also kürzer: *dass die allgemeine Empfindung tierischer Harmonie die Quelle geistiger Lust und die tierische Unlust die Quelle geistiger Unlust sein sollte*“ (Schiller SW V, 306–312).

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wird gegen die Überzeugung ausgetauscht, dass zur gegebenen Zeit der psychophysische Zusammenhang zertrennt werden wird und *„der Tod aus dem Leben, wie aus seinem*

Keime, sich entwickle" (Schiller SW V, 323). Ich folge der Ansicht Wolfgang Riedels, dass Schiller einer der exemplarischen Denker der Umbruchsperiode zur westlichen Moderne zwischen 1770 und 1820 gewesen ist. Er war ein markanter Repräsentant der deutschen *Spätaufklärung*, also jener historischen *Sattelzeit*, in der sich ein radikal neues Menschenbild und eine ihm entsprechende Anthropologie entwickelten, sich die Psychologie als Erfahrungswissenschaft von der Philosophie emanzipierte und bis in die klassische Ästhetik hinein ein Realismus durchsetzte, der sich vom wieder metaphysisch getönten Deutschen Idealismus der Romantiker deutlich abhob. Riedel hat diesen Prozess der „anthropologischen Wende" akribisch nachgezeichnet und resümiert: „Schillers ‚Gesetze' generalisieren nur das Beobachtete, nämlich dass körperliche Zustände und geistige Stimmungen (‚Lust/Unlust') parallel gehen und sich wechselseitig verstärken. Das aber heißt, dass die Seele (der Geist) hier nicht mehr als absolut frei und autonom, sondern prinzipiell als eingebunden begriffen wird in die ‚Maschine', in die Funktionskreise physiologischer Prozesse. Diesen ‚anthropologischen', medizinisch geprägten und das heißt realistisch ernüchterten Blick auf den Menschen hat Schiller nie wieder preisgegeben" (Riedel 2006, 151).

2 Ästhetische Erziehung oder Therapie

Als ich Ende der siebziger Jahre anlässlich meines Vorhabens, mich sozial- und freizeitpädagogisch zu qualifizieren, die überraschende Entdeckung machte, wie unzulänglich die prominenten Verfechter einer zeitgenössischen Ästhetischen Erziehung die entsprechenden Schriften ihres Gewährsmannes Friedrich Schiller rezipiert hatten, lagen Riedels Untersuchungen noch nicht vor. In seinem Sinne von einer „anthropologischen Ästhetik" des Klassikers zu sprechen, stand also noch nicht an. Mich faszinierte dessen dialektische Begrifflichkeit und vor allem die Theorie des „Erhabenen", die die dunkle Seite menschlicher Existenz ins Spiel brachte und sie der strahlenden Aura des „Schönen" gegenüberstellte, qua Synthese sogar in diese einbezog. Das Entsetzliche und Hässliche, Furcht und Schrecken, Tod und Verderben, gehörten von Anfang an gleichwertig in den Erfahrungs- und Reflexionshorizont Ästhetischer Erziehung! Was dem ehemaligen Schauspieler sofort einleuchtete, denn Schiller hatte das „dynamisch Erhabene" Kants nicht nur in seine Ästhetik übernommen, sondern ausdrücklich auch auf die Dramentheorie übertragen. Um die sollte es allerdings nicht gehen, sondern um die kulturpädagogische Aktualisierung der dialektischen Gesamtkonzeption. Bei ihr setzte das heuristische Projekt an, um sie mit dem „dualistischen" Selbstverständnis sozialpädagogischer *Notstandspädagogik* und freizeitpädagogischer *Wohlstandpädagogik* zu verbinden. Damit sich die kulturpädagogische Diskussion nicht einseitig auf deren präventive Zielorientierung festlegte, plädierte ich dafür, die korrektivpädagogische Perspektive der Sozialpädagogik nicht zu vernachlässigen, sondern in die Freizeitpädagogik zu integrieren. So würde ein dialektisches Argumentationsgefüge entstehen, das den Lehrmeister Schiller weder verleugnen konnte noch wollte: Der nichtschulischen Ästhetischen Erziehung wurde eine Brückenfunktion zwischen Sozial- und Freizeitpädagogik zugeschrieben (vgl. Noetzel 1979).

Das mag im vorliegenden medizinisch-therapeutischen Argumentationszusammenhang wenig interessieren. Doch legt mein damaliger Versuch, durch den Einbezug der Philosophie und Psychologie Erich Fromms die humanistische Ästhetische Erziehung mit einer damals aktuellen, nicht weniger gesellschaftskritischen und gleichfalls humanistischen Sichtweise zu verknüpfen, eine zumindest assoziative Verbindung zu den oben dargestellten anthropologischen Ursprüngen des Schillerschen Philosophierens nahe. So weit hergeholt ist das auch aus meiner heutigen Sicht keineswegs! Denn Schillers Denkansatz, der bei einer kritischen Analyse der Feudalgesellschaft ansetzt und der gewaltsamen Problemlösung der Französischen Revolution eine längerfristige ästhetische Volkserziehung entgegenhält, zielt auf eine humanistische Lebenskunst, in der sich das nach

Kant *interesselose Wohlgefallen* an der doppelten, sowohl beglückenden als auch erschreckenden Schönheit in Natur und Kultur mit einem politischen wie moralischen Interesse an republikanischem wie zwischenmenschlichem *Gemeinsinn* paart. Ich habe diese an Schiller und Fromm orientierte Sichtweise später in eine gesundheitspädagogische Konzeption eingebracht, die ich aus beruflichen Gründen mit der kulturpädagogischen zu verbinden trachtete. Sie reagierte nicht, wie die kurative Medizin, auf *Risikofaktoren* möglicher oder wirklicher Erkrankungen, sondern konzentrierte sich auf die stets auch auffindbaren *Gesundheitsfaktoren* menschlichen Lebens. Als Pädagoge verfolgte ich entsprechend keine therapeutischen Absichten, sondern zielte auf die positive Entwicklung und Entfaltung vorhandener Gesundheitsanlagen, -fähigkeiten und –stärken (vgl. Noetzel 1994). Abgesehen einmal von solchen, die vorhandenen Zusammenhänge eher einfallsreich erahnenden als wissenschaftlich begründenden Anwendungsversuchen habe ich damals aber in der Hauptsache den politisch, moralisch und ästhetisch ambitionierten Philosophen Schiller im Blick gehabt, den Dichter oder gar den Arzt jedoch nur am Rande. Immerhin entdeckte ich ein Epigramm, das eine zentrale Rolle in der Entwicklungsgeschichte der Schillerschen Erziehungskonzeption spielt. Da es dessen oben besprochene realistische Lebensauffassung anschaulich vor Augen führt, mag ich es dem Leser nicht vorenthalten.

Die Führer des Lebens
„Zweierlei Genien sinds, die dich durchs Leben geleiten,
Wohl dir, wenn sie vereint helfend zur Seite dir stehn!
Mit erheiterndem Spiel verkürzt dir der *eine* die Reise,
Leichter an seinem Arm werden dir Schicksal und Pflicht.
Unter Scherz und Gespräch begleitet er bis an die Kluft dich,
Wo an der Ewigkeit Meer schaudernd der Sterbliche steht.
Hier empfängt dich entschlossen und ernst und schweigend der *andre,*
Trägt mit gigantischem Arm über die Tiefe dich hin.
Nimmer widme dich *einem* allein. Vertraue dem erstern
Deine *Würde* nicht an, nimmer dem andern dein *Glück*“ (Schiller SW I, 244).

Dieses Epigramm umreißt den gesamten Umfang der Lebenskunstphilosophie Schillers. Weder sollen die natürlichen Triebkräfte den Geist dominieren noch umgekehrt die praktische Vernunft, also Moral, die sensuelle Vitalität mindern. Es muss vielmehr um die „vollständige anthropologische Schätzung“ aller lebens- und auch überlebenswichtigen Potentiale gehen. Dazu Riedel: „Gegen Kants Modell der Herrschaft der Vernunft stellt er das medizinische Modell der Gesundheit des zwanglosen Fließgleichgewichts zwischen Trieb und Vernunft. Die Theorie des ästhetischen Zustands wird so unter der Hand zu einer Theorie des menschlichen Glücks, und insofern eignet Schillers Ästhetik das latente Pathos einer innerweltlichen Utopie: Im glücklichen Fall sind Menschen manchmal, nämlich in der Erfahrung des Schönen, glücklich“ (Riedel 2006, 159). Aber eben nur manchmal, also in den mehr oder minder seltenen Fällen, in denen sich der materielle *Stofftrieb* mit dem geistigen *Formtrieb* zu einem anmutigen *Spiel* antagonistischer Kräfte ausbalanciert. Aber Schillers Wirkungsästhetik spart eben auch die Unglücksfälle menschlichen Lebens nicht aus – Krankheit, Alter, Naturgewalt, Krieg und Tod – das Schreckliche eben, das sich dem unbescheidenen Freiheitsanspruch des Menschen zu entziehen droht. „Fälle können eintreten, wo das Schicksal alle Außenwerke ersteigt, auf die er seine Sicherheit gründete, und ihm nichts weiter übrigbleibt, als sich in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten – wo es kein andres Mittel gibt, den Lebenstrieb zu beruhigen, als es zu wollen – und kein andres Mittel, der Macht der Natur zu widerstehen, als ihr zuvorzukommen und durch eine freie Aufhebung alles sinnlichen Interesse, ehe noch eine physische Macht es tut, sich moralisch zu entleiben“ (Schiller SW V, 805). Hier ist nicht von

Selbstmord die Rede, sondern vom Erhabenen, also vom geistigen Überleben in katastrophalen, aussichtslos erscheinenden Lebenssituationen. Dann bedarf der Mensch jener moralischen „Resignation in die Notwendigkeit", die ihn in Übereinstimmung mit dem Furchtbaren bringt, indem er das auch willentlich annimmt, wozu ihn das Schicksal ohnehin zwingt. So spricht der intime Kenner jener „energischen Schönheit", der seiner sich verschlimmernden Krankheit wenige Jahre vor seinem Tod noch epochale dramatische Werke wie *Maria Stuart*, *Die Jungfrau von Orleans*, *Die Braut von Messina* und *Wilhelm Tell* abtrotzt und bis zuletzt künstlerisch produktiv bleibt. Und er spricht vom ästhetischen Gefühl des Erhabenen als einer „der herrlichsten Anlagen der Menschennatur", die die Möglichkeit einer letzten, der Vernunft gedankten Freiheit eröffnet, nämlich die, auch im Unglück *Würde* zu bewahren.

Ich habe die gesamten achtziger Jahre nebenberuflich damit verbracht, mein Schillerverständnis zu vertiefen. Die Motivation war allerdings nicht mehr professioneller, sondern weltanschaulicher Art. Schiller hatte Religion durch Ästhetik ersetzt und ich war als ehemaliger Katholik noch immer auf der Suche nach einem säkularen Religionsersatz. Und so kam es, dass ich Anfang der Neunziger – inzwischen wieder als Schauspieler am Theater engagiert – ein Buch vorlegte, das Schillers Ästhetische Erziehung als „moderne Umgangs- und, Geschmackspädagogik" interpretierte. Die Frommsche Sozialtherapeutik hatte unter Anlehnung an die Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas einer interaktionistischen Sozialpragmatik Platz gemacht, denn inzwischen hatte ich mich zu dem kritischen Kantianer Schiller vorgearbeitet, zu dem der materialistisch inspirierte kritische Kantianer Habermas eher passen wollte. Von den Quellen, auf die Schiller sich stützte, wusste ich immer noch nur so viel, wie die sparsam genutzte Sekundärliteratur hergeben mochte, also recht wenig. Um so gründlicher hatte ich mich abermals in Schillers philosophische Schriften vertieft und daraus Schlüsse gezogen, die sich später überwiegend literaturwissenschaftlich und philosophisch bestätigen ließen. Der inzwischen postmodern gewendeten Kulturpädagogik indessen blieb die Doppel-Perspektive der explizit als eine „moderne" apostrophierten Ästhetischen Erziehung Schillers eher verschlossen. Hier ist nicht der Ort, auf die Ergebnisse meiner engagierten Untersuchung ausführlicher einzugehen. Doch erlaube ich mir, meine von Schiller hergeleitete Interpretation Ästhetischer Erziehung als „normative Geschmacks- und Mußepädagogik" durch ein Selbstzitat zu veranschaulichen:

„Eine an Schiller orientierte Ästhetische Erziehung setzt nicht das ästhetische ‚Spiel' gegen den industriegesellschaftlichen Zweckrationalismus, sondern nimmt die ethische Perspektive ästhetischer Werturteile ernst. Ästhetische Freiheit lediglich subjektivistisch als Freiheit von gesellschaftlichen Zwängen, als sinnenfrohe Selbstverwirklichung und individuelles Nichtfestgelegtsein zu begreifen, vermag dem humanistischen Persönlichkeitsbild nicht zu entsprechen. Dieses ist an universalistischer Moral, einem entsprechenden positiven Pflichtbegriff und den mitmenschlichen Tugenden in einer humanisierten Gesellschaft orientiert.

Humanistische Ästhetische Erziehung ist der Moderne und den Idealen der Aufklärung verpflichtet. Sie widerspricht sowohl rationalistischer als auch sensualistischer Vereinseitigung und ist bestrebt, den ‚ganzen' Menschen im Spannungsfeld von Sinnlichkeit *und* Vernunft, Neigung *und* Pflicht, Trieb *und* Moral, Individuum *und* Gesellschaft, dem Besonderen *und* dem Allgemeinen zu verwirklichen.
Der doppelte Praxisansatz Ästhetischer Erziehung beim Schönen und Erhabenen, bei Anmut und Würde, bei sowohl körperlich-affektiver als auch geistig-kognitiver Ab- und Anspannung zielt auf die Ästhetisierung des zwischenmenschlichen Umgangs ab. Geschmackserziehung soll dem im Materiellen oder auch Ideellen befangenen Menschen, den unzivilisierten Rohling so gut wie den Zivilisationsbarbaren, den nur am eigenen Wohlergehen interessierten, skrupellosen Realisten wie den noch skrupelloseren Idealisten, wo der sich als

fanatischer Moralist gebärdet, in einen verständigungsbereiten Humanisten verwandeln helfen. Dem gelingt es entweder mühelos, nach universalistischen Moralprinzipien zu handeln, weil ihm die geforderte sittliche Praxis zur Natur geworden ist, oder aber mühevoll, weil er charakterstark genug ist, diese auch widrigen Umständen und ungestümen Leidenschaften abzutrotzen“ (Noetzel 1992, 159f.).

Das setzt sicherlich andere als anthropologische Akzente. Aber Riedels Untersuchungen haben mir den auffällig realistischen Tenor des zum abgehobenen Idealisten simplifizierten Dichters und Denkers erklären können und ihm dadurch aus meiner Sicht noch mehr konkrete Bodenhaftung verliehen, als ich ihm ohnehin schon beigemessen hatte. Gegen den sich selbst feiernden Zeitgeist erodierende Wertvorstellungen nicht nur dem Vergessen zu entreißen, sondern ihnen auch eine Zukunftsperspektive zu eröffnen, ist bester Schiller und er selbst verdient deshalb auch gerade heute, wieder mehr gelesen und verstanden zu werden. Es geht in der Ästhetischen Erziehung zwar nur, wie auch Wolfgang Riedel betont, um einen „Schein von Freiheit“, um ein schönes (oder erhabenes) „Als ob“, also nur um eine „anthropomorphe Projektion“. Aber gerade diese ästhetisch ermöglichte reflexive Distanz, den die Wahrnehmung und künstlerische Hervorbringung des Schönen und Erhabenen gewähren, gehört zu den beeindruckendsten menschlichen Fähigkeiten. Diese nicht auf die Kunstproduktion und -rezeption beschränkt, sondern zur Grundlage einer anspruchsvollen Lebenskunst gemacht zu haben, gilt mir als der humanistische Kern der Ästhetischen Erziehung Friedrich Schillers und erhält deren Aktualität als einem der noch zu vollendenden Projekte der Moderne (vgl. Noetzel 2006 u. 2008). Demokratie gedeiht weder auf der Grundlage eines exzessiven Sensualismus noch auf der eines repressiven Rationalismus. Auf den affektiv-kognitiv ausgewogenen Schillerschen *Gemeinsinn* wird man auch in Zukunft nicht verzichten können. Eine Post-Postmoderne ist so notwendig wie erwartbar – ob mit oder ohne Anknüpfung an die „großen Erzählungen“ bislang gescheiterter geschichtsphilosophischer Entwürfe. Deshalb ein letztes Mal Riedel zu Schiller:„Er war, kaum dass der ‚Diskurs der Moderne' einsetzte, bereits bis zu dessen Ende durchgedrungen. Die Moderne selbst, und das heißt wir nach ihm, haben ungleich länger gebraucht“ (Riedel 2006, 163). Dennoch: Anthropologie kann nicht das letzte Wort gewesen sein!

3 Therapeutisches Missverständnis

Abschließend noch ein Blick auf die Frage: Hat Schiller wirklich eine ästhetische Erziehung entworfen oder vielleicht doch eine ästhetische Therapie, wie es sein Medizinstudium und die anthropologische Argumentationsweise nahe legen? Man könnte eine solche Fragestellung als müßig abtun: Ob nun die Erziehung von Gesunden oder die Therapie Kranker – um intendierte mentale Veränderungsprozesse von Einstellungen und Verhaltensweisen handelt es sich in beiden Fällen. Letztendlich liegt der Unterschied nur in der Einschätzung der Bedürfnisse der Adressaten entsprechender professioneller Maßnahmen mit Richtung auf eine Verbesserung der jeweiligen Ausgangslage organisierter Lernprozesse. Doch auch bei Riedel ist ja hinsichtlich des „Fließgleichgewichts“ von Sinnlichkeit und Vernunft bei der Erfahrung des Schönen von „Gesundheit“ die Rede. Folgerichtig bezöge sich dann die Theorie des Erhabenen auf Krankheitsbilder, ob nun individueller oder auch gesellschaftlicher Art. Zweifellos sprächen die persönlichen und politischen Umstände Anfang des 19. Jahrhunderts für beides: der kranke Schiller und die Niederlagen der deutschen Armeen durch Napoleons Invasionsheer (vgl. Noetzel 2008, 55–76). Auch die kritische Analyse der ineinander verflochtenen individuellen und gesellschaftlichen Fehleinstellungen und Fehlleistungen in der Feudalgesellschaft, wie sie Schiller in seinem berühmten Fragment *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* seiner ästhetischen Utopie voranstellte, ließe sich als Diagnose kranker und krank machender Verhältnisse interpretieren. Aber von ärztlichen Künsten ist dort nirgendwo die Rede, sondern nur davon, dass der „schöne

Künstler“ nicht anders als der „mechanische Künstler“ der gestaltlosen natürlichen *Masse* Gewalt antun darf, um ihr Form zu geben. „Ganz anders verhält es sich mit dem pädagogischen und politischen Künstler, der den Menschen zugleich zu seinem Material und zu seiner Aufgabe macht“ (Schiller SW V, 578). Weshalb diese die „Eigentümlichkeit und Persönlichkeit“ ihrer Adressaten zu achten haben. Das würde natürlich auch einem Arzneikünstler gut zu Gesicht stehen. Aber von dem ist eben nirgendwo die Rede. Selbst da, wo Schiller im sechsten der Briefe die „Wunde“ beklagt, die die europäische Zivilisation dem einst heilen Zusammenhang von Sinnlichkeit und Vernunft bei den Griechen schlug, sodass seine zeitgenössische Philosophie bzw. *Erfahrungsseelenkunde* gezwungen war, von einer substanziellen Trennung der sinnlichen und geistigen Gemütskräfte auszugehen, ist der Blick nicht rückwärts gewandt. Der Weg nach Arkadien ist für immer verbaut! Wo der Arzt bestrebt sein muss, den ursprünglich gesunden Zustand seiner Patienten wieder herzustellen, wirkt der *moderne* Pädagoge aus der gegenwärtigen Misere heraus in die Zukunft, einen idealen Zustand paradiesischer Ausgewogenheit vor Augen. So unverzichtbar der kulturelle „Antagonism der Kräfte“ für den Fortschritt der menschlichen Gattung auch sein mag, „Einseitigkeit in Übung der Kräfte“, seien diese nun affektiver oder kognitiver Art, beschädigt den natürlichen psychophysischen Zusammenhang des Einzelmenschen: „Wieviel also auch für das Ganze der Welt durch diese getrennte Ausbildung der menschlichen Kräfte gewonnen werden mag, so ist nicht zu leugnen, dass die Individuen, welche sie trifft, unter dem Fluch dieses Weltzwecks leiden“ (Schiller SW V, 588). Schiller will nicht akzeptieren, dass der Fortschritt der Gattung *Mensch* zwingend erfordert, dass der Einzelne seinen Anspruch auf leiblich-seelische Unversehrtheit aufgibt und sich selbst versäumt. „Es muss also falsch sein, dass die Ausbildung der einzelnen Kräfte das Opfer ihrer Totalität notwendig macht; oder wenn auch das Gesetz der Natur noch so sehr dahin strebte, so muß es bei uns stehen, diese Totalität unsrer Natur, welche die Kunst zerstört hat, durch eine höhere Kunst wiederherzustellen“ (ebd.). An dieser höheren Kunst also, die den gegenwärtig unbefriedigenden Stand der kulturellen Entwicklung progressiv zu überwinden strebt, müssen auch die Intentionen pädagogischer Künstler (sprich „Kulturpädagogen“) ausgerichtet sein. Das hielt Schiller für eine Aufgabe „für mehr als ein Jahrhundert“.

Selbst aus der Theorie des Erhabenen lässt sich m.E. kein therapeutischer Ansatz der Ästhetischen Erziehung ableiten. Kultur hat für Schiller die Aufgabe, den Menschen „in Freiheit zu setzen“ und ihn zu befähigen, unter allen Umständen seinem für absolut frei gehaltenen Willen zu genügen. Und das selbst dann noch, wenn jener, bar aller selbstherrlichen *Größe*, von ungeheuren Eindrücken überwältigt oder von äußerer bzw. innerer Naturgewalt in die Knie gezwungen worden ist. Aber auch dann noch sollte ein moralisch gebildeter Mensch in der Lage sein, dank der „ästhetischen Tendenz“ seiner sinnlich-vernünftigen Natur mit existenziellen Niederlagen fertig zu werden. Hat er durch entsprechende Erziehungsangebote gelernt, wirklich erlittene äußere oder innere Naturgewalt „dem Begriff nach zu vernichten“, also deren repressiven Charakter durch einsichtige „Resignation in die Notwendigkeit“ aufzuheben und ihre unüberwindbare Übermacht freiwillig anzuerkennen, vermag er seine Menschenwürde auch noch in der Niederlage zu bewahren. Für Schiller kann dem Heranwachsenden nicht nur eine moralische, sondern eben auch ästhetische Bildung zu jenem „gemischten Gefühl“ des Erhabenen verhelfen, das ihn die beängstigenden Abgründe von Tod und Verderben überwinden hilft. Dass es sich hierbei, wie beim ausgleichenden Schönen, nicht um Therapie, sondern (in diesem Fall) um vorbeugende Lebenshilfe handelt, beweist die von ihm vorgeschlagene Erziehungsstrategie. Als bevorzugtes Erziehungsmittel gilt ihm, neben der unplanbaren realen Anschauung zerstörerischer Naturkräfte, denen Menschen wehrlos ausgesetzt sind, vor allem das gezielt einsetzbare „künstliche Unglück“, wie es das *pathetische* Schauspiel auf der Bühne vor Augen führt. Das Theater ermöglicht auf diese Weise eine „Inokulation des unvermeidlichen Schicksals, wodurch es seiner Bösartigkeit beraubt und der Angriff desselben auf die starke Seite des Menschen hingeleitet wird“ (Schiller SW V, 805–806). Das literarische Drama soll demnach als

Impfstoff gegen die Gefährdung der für Schiller unantastbaren *Independenz* einsetzbar sein! Selbst diese medizinische Metaphorik bestätigt meinen Widerspruch gegen eine mögliche Therapie-Hypothese: Geimpft wird prophylaktisch im Zustand der Gesundheit, nicht der Krankheit. Kaum anzunehmen, dass der einstige Arzt Schiller das übersehen haben sollte. „Je öfter nun der Geist diesen Akt von Selbsttätigkeit erneuert, desto mehr wird ihm derselbe zur Fertigkeit, einen desto größeren Vorsprung gewinnt er vor dem sinnlichen Trieb, dass er endlich auch dann, wenn aus dem eingebildeten und künstlichen Unglück ein ernsthaftes wird, imstande ist, es als ein künstliches zu behandeln und, der höchste Schwung der Menschennatur, das wirkliche Leiden in eine erhabene Rührung aufzulösen“ (Schiller SW V, 805). So viel zur Entscheidung darüber, ob Schiller eine ästhetische Pädagogik oder Therapie verfasst hat.

Dabei könnte man es bewenden lassen. Doch möchte ich möglichem Widerspruch zu dieser Entscheidung nicht aus dem Weg gehen. Der Germanist Gerhard Plumpe hat sich im Rahmen seiner ausführlichen Untersuchung zur Ästhetischen Kommunikation und deren Bedeutung in der Moderne auch zu *Schillers Therapeutik der Moderne* geäußert (Plumpe 1993, 107–150). Darin behauptet er das, was ich oben bestritten habe: Obwohl mit Blick auf die Ästhetische Erziehung einerseits von einem sowohl gegen die anarchischen Begleiterscheinungen der Französischen Revolution gerichteten „reformistischen Konzept“ zur Vermeidung einer drohenden „Erziehungdiktatur“ rigoristischer *Schwärmer* die Rede ist, von „Erziehungsprogramm“ und „Bildungsstrategie“, was mit meiner zuvor erschienenen pädagogischen Interpretation völlig übereingestimmt hätte, spricht Plumpe an anderer Stelle davon, Schiller habe die sich im Zuge der Aufklärung verselbständigende Kunst „gleichsam sozialtherapeutisch einsetzen“ und dadurch die unliebsamen Folgen kultureller Differenzierung, der auch sie ihre Autonomie verdankte, „therapieren“ wollen. Das hier beanstandete „Paradox“ lässt sich m.E. abschwächen, wenn nicht gar auflösen, versteht man *Kunst* im weiteren Sinne auch als *Lebenskunst*, weil sich dann das „zum politischen Modell aufgeblähte ästhetische Kommunikationssystem“ als Vorbedingung evolutionärer Prozesse erweist. Denn Schiller will aus gutem Grund zwar auf eine deutsche Revolution verzichten, nicht aber auf die Republik, die er unter französischen Verhältnissen nicht gewährleistet sieht. Dazu bedarf es der Republikfähigkeit nicht nur moralisch, sondern eben auch ästhetisch *veredelter* Bürger, die weder zu *wilden* noch zu *barbarischen* Exzessen neigen (vgl. Plumpe 1993, 114ff.).

Plumpe, dessen kompetente Analyse mich durchaus beeindruckt, befasst sich angelegentlich auch mit den anthropologischen Grundlagen Ästhetischer Erziehung: „Wie stellte sich Schiller nun konkret die Möglichkeit vor, durch ästhetische Kommunikation, durch den Umgang mit Schönem und Kunst, die Subjekte zu therapieren und von den zwanghaften Einseitigkeiten der modernen Zivilisation zu befreien – sie also freiheitsfähig zu machen?“ (Plumpe 1993, 118–119). Ich verzichte darauf, das anthropologische Modell in allen Einzelheiten darzustellen. Nur dies: Der Sensualität des Menschen entspricht der *Naturstaat* gesetzloser *Wilder* wie dessen Rationalität dem *Vernunftstaat* extremistischer *Barbaren*. Beide Vereinseitigungen gilt es, zu vermeiden bzw. zu überwinden. Der sie vermitteln sollende *Ästhetische Staat* konsensfähiger Staatsbürger, der die konfliktäre Dualität von materiellem *Stofftrieb* und geistigem *Formtrieb* durch den sinnlich-vernünftigen *Spieltrieb* außer Kraft setzt, bildet die Grundlage der sich selbst verantwortenden und verwirklichenden Republik aller Bevölkerungsgruppen, Konfessionen, Stämme und Stände. Und auch hier lässt Plumpe Schiller wieder nach der „therapeutischen Kraft des Schönen“ fragen und „nach ‚Heilmitteln’ Ausschau halten, d. h. ästhetisch erziehen“. Darf man, wie Plumpe an dieser Stelle, Erziehung mit Therapie gleichsetzen? Wohl kaum! Dennoch interpretiert Plumpe das pädagogische Projekt, unzureichend zivilisierte *Wilde* wie fehlzivilisierte *Barbaren* zu humanisieren, als „therapeutische Leistung“ des Schönen. Er erwähnt in dem Zusammenhang sogar die kontroverse „Schönheitstherapie“ des Erhabenen, um dann eine weitere scheinbare Aporie in Schillers Argu-

mentation aufzudecken: „es scheint so, als könne Schiller den Gedanken nicht abweisen, daß viele Menschen ‚Barbaren' oder ‚Wilde' unrettbar bleiben müssten, da sie sich als untherapierbar erweisen und auf Kunst nur ‚sinnlich' oder intellektuell reagieren können, Leidenschaften oder Vernunftinteressen ausschließlich zur Geltung bringen“ (Plumpe 1993, 125). Auch hier erweist sich die starre Fixierung Plumpes auf die schöne Kunst als Allheilmittel gegen das zivilisatorische Zerstörungswerk der Moderne als irreführend. Meines Erachtens geht das aus Schillers ästhetischen Schriften genau so wenig hervor wie die unterstellte elitäre Einstellung. Wenn er am Ende seines letzten Briefes zur ästhetischen Erziehung des Menschen bedauert, dass man den beschworenen Ästhetischen Staat bislang nur „in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden könne“, so denkt er zweifellos an Keimzellen künftiger Entwicklung zu jener im ganzen deutschen Volk zu verankernden kommunikativen Republikfähigkeit, die eine bei der (damals wirklich nur einer ökonomischen Elite zugänglichen) arbeitsfreien Mußezeit ansetzende Ästhetische Erziehung in ferner Zukunft würde bewirkt haben. Es wird daher auch kaum Therapeuten zu danken sein, wenn einst „der Mensch durch die verwickeltsten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Unschuld geht und weder nötig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Anmut zu zeigen“ (Schiller SW V, 699).

Auch der neunte Brief lässt an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig: Nicht Restauration entspricht der *Richtung* zum Guten, die dem *jungen Freund der Wahrheit und Schönheit* einzuschlagen empfohlen wird. Er soll l*ehrend*, *handelnd* oder *bildend* tätig werden, damit *das Gebäude des Wahns und der Willkürlichkeit* fällt und zwar nicht nur im *äußern*, sondern auch im *innern* Menschen. An dieser Stelle ist bei Schiller ebenfalls nichts darüber zu lesen, dass dieser um den individuellen und gesellschaftlichen Fortschritt bemühte engagierte Kulturpädagoge auch heilend tätig werden sollte (vgl. Schiller SW V, 595). Es geht generell um Pädagogik und nicht um Therapeutik und dabei auch weniger um Kunsterziehung als um ästhetische Bildung zu einer humanistisch verstandenen säkularen Lebenskunst! Die literarische Utopie, in der Plumpes Argumentation gipfelt, mag zuletzt einer idyllischen Aufhebung der substanziellen Gegensätze zustreben wollen (vgl. Plumpe 1993, 128ff.). In der individuellen wie gesellschaftlichen Realität aber galt Schiller das Ideal absoluter Ausgewogenheit nicht als erreichbar, ja kulturell nicht einmal als erstrebenswert. Der *Ästhetische Staat* ist keine reale Utopie, sondern lediglich eine heuristische Fiktion, eine friedfertige Zielperspektive gelingender Verständigung als Vorbedingung jenes *Ethischen Staats* der Freiheit, um den es Schiller eigentlich zu tun gewesen ist. In der angestrebten Republik brächte ein endgültiger Ruhezustand die Kultur nämlich zum Erliegen! Die ständig schmerzende *Wunde* des Antagonismus, die sie einst schlug, um den zwiespältigen Prozess der zivilisatorischen *Zerstückelung* in Gang zu setzen, der schließlich auch die ausdifferenzierte Moderne hervorbrachte, muss deshalb offen gehalten werden! (vgl. Noetzel 2008, 69ff.). Denn der soziokulturelle Fortschritt, der über die Postmoderne als einer sich wiederholenden Ermüdungsphase hinausweist auf stete Vervollkommnung des jeweiligen Standes der Entwicklung, darf niemals zum Erliegen kommen. Das mag an Sisyphos gemahnen. Aber gegen weltanschaulichen Retrātismus, politische Mutlosigkeit, esoterische Weltflucht und therapiesüchtige „Wellnes“ – Entspannung hat schon Schiller die „energische Schönheit“ des Erhabenen gesetzt, die auch aus der scheinbaren Zirkelbewegung seiner Argumentation einen Weg weist: Diese bewegt sich eben nicht im Kreis, sondern spiralförmig aufwärts, wie vor allem britische Germanisten betont haben. Zwar musste sich bereits die spätaufklärerische Sozialästhetik gegenüber einer wuchernden Gebrauchsästhetik behaupten, die die Gemüter betuchter Zeitgenossen nicht weniger gefangen hielt als uns allesamt der kommerzialisierte feudale Ästhetizismus unserer Tage (vgl. Noetzel 2008, 77–121). Weshalb unser hellsichtiger Klassiker zur Selbstbesinnung und mutigen Entlarvung schöngeistiger Lebenslügen aufrief: „Also hinweg mit der falsch verstandenen Schonung und dem schlaffen, verzärtelten Geschmack, der über das ernste Angesicht der Notwendigkeit einen Schleier wirft und, um sich bei den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmonie zwischen dem Wohlsein

und Wohlverhalten *lügt,* wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen. Stirn gegen Stirn zeige sich uns das böse Verhängnis“ (Schiller SW V, 806). Das „sapere aude“ des Horaz, von Schiller wie von Kant auf jeweils eigene Weise zum Wahlspruch der Aufklärung erhoben, bezieht ersterer nicht nur auf seine Theorie des Schönen, sondern besonders auch auf die des Erhabenen. In den Briefen zur Ästhetischen Erziehung jedenfalls steht das Motto für geistige „Energie des Muts“ und gegen „Trägheit der Natur“ und „Feigheit des Herzens“. Wenn auch heute verzweifelt danach gefragt werden mag, warum wir Nachgeborenen denn nur, trotz allen zivilisatorischen und demokratischen Fortschritts, immer noch mehr oder minder heimliche *Barbaren* sind oder häufig auch triebhafte *Wilde,* so heißt Schillers Antwort: Weil „Aufklärung des Verstandes“ allein nicht ausreicht, um die Humanität des Menschen zu entwickeln und zu sichern. Sie muss durch „Ausbildung des Empfindungsvermögens“ ergänzt werden! (Vgl. Schiller SW V, 591–592) Und die wird man ja nicht Ärzten, Psychotherapeuten oder was für Wunderheilern auch immer überlassen können.

Literaturverzeichnis

Hinderer, Walter (Hg.): *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006

Noetzel, Wilfried: *Friedrich Schillers idealistische Ästhetik und deren heuristische Bedeutung für eine Didaktik ästhetischer Erziehung im sozial- und freizeitpädagogischen Kontext*. Unveröffentlichte Diplomarbeit, Universität Hamburg 1979 (immer noch einzusehen in der Präsenzbibliothek des Fachbereichs Erziehungswissenschaft der Universität Hamburg)

Noetzel, Wilfried: *Humanistische Ästhetische Erziehung. Friedrich Schillers moderne Umgangs- und Geschmackspädagogik*. Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1992

Noetzel, Wilfried: *Friedrich Schillers Philosophie der Lebenskunst. Zur Ästhetischen Erziehung als einem Projekt der Moderne*. 2. Aufl. London: Turnshare, 2006

Noetzel, Wilfried: *Gesundheitsfaktor Freude. Pädagogische Kriterien für eine humanistisch orientierte Gesundheitsberatung*. In: kristAll, Zeitschrift für Geistesfreiheit und Humanismus, 4. Jg., 1/1994, 16–18

Noetzel, Wilfried: *Schillers Sozialästhetik. Zur Republikfähigkeit erziehen*. London: Turnshare, 2008

Noetzel, Wilfried: *Mit Anmut und Würde. Prof. Dr. Schillers Anthropologie und Lebenskunstphilosophie*. In Noetzel, Wilfried: *Schillers Sozialästhetik. Zur Republikfähigkeit erziehen*. London: Turnshare, 2008, 37–53

Noetzel, Wilfried: *Schiller existenziell. Zur Überlebenskunst des Erhabenen*. In Noetzel, Wilfried: *Schillers Sozialästhetik. Zur Republikfähigkeit erziehen*. London: Turnshare, 2008, 55–76

Noetzel, Wilfried: *Zivilisierung der Kommunikationsverhältnisse*. In Noetzel, Wilfried: *Schillers Sozialästhetik. Zur Republikfähigkeit erziehen*. London: Turnshare, 2008, 77–121

Oellers, Norbert: Schiller und die Religion. In: Hinderer, Walter (Hg.): *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, 165–186

Plumpe, Gerhard: *Ästhetische Kommunikation der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1993

Plumpe, Gerhard: *Schillers Therapeutik der Moderne*. In: Plumpe, Gerhard: *Ästhetische Kommunikation der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1993, 107–150

Riedel, Wolfgang: *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der ‚Philosophischen Briefe‘*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985

Riedel, Wolfgang: *Die anthropologische Wende: Schillers Modernität*. In: Walter Hinderer, Walter (Hg.): *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, 143–163

Schiller, Friedrich: *Resignation*. In: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, Bd. I., München: dtv, 2004, 130–133

Schiller, Friedrich: *Philosophie der Physiologie*. In: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, Bd. V., München: dtv, 2004, 250–268

Schiller, Friedrich: *Über die Krankheit des Eleven Grammot*. In: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, Bd. V., München: dtv, 2004, 268–280
Schiller, Friedrich: *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*. In: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, Bd. V., München: dtv, 2004, 287–324
Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, Bd. V. München: dtv, 2004, 570–669
Schiller, Friedrich: *Über das Erhabene*. In: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, Bd. V., München: dtv, 2004, 792–808
Schiller, Friedrich: *De discrimine febrium inflammatoriarum et putridarum/Über die Unterscheidung von entzündungsartigen Fiebern und Faulfiebern*. In: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, Bd. V., München: dtv, 2004, 1055–1147
Willems, Gottfried: *Der Körper bestimmt den Geist. Schiller als Mediziner*. http:/uni-jena.de/Medizin-page-50952-skin-print.html. Date of download: 27. September 2009

Zum Autor

Dr. phil. Wilfried Noetzel, Dipl. Päd., Kulturpädagoge; lebt in Bielefeld als freier Schriftsteller. Interessenschwerpunkte: Zivilisationsverlust und Sozialästhetik; kommunikative Kompetenz und kulturelle Bildung; Spiel- und Theaterpädagogik.
Kontakt: noetzel.wilfried@bitel.net

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Die Grenzen des Wahnwissens

Wolfgang Eirund

Zusammenfassung
Die vorliegende Arbeit zielt auf die Erfassung eines Wesensmerkmals wahnhaften Denkens ab. Die Diagnose des psychiatrischen Phänomens „Wahn" basiert auf gewissen Kriterien wie der Feststellung der Fehlerhaftigkeit im Denken des Patienten durch den Untersucher und das Ausmaß der subjektiven Gewissheit, mit der der Patient an seiner fehlerhaften Überzeugung festhält. Die Feststellung, dass diese Kriterien für eine qualitativ scharfe Unterscheidung von normalen aber irrtümlichen Denkinhalten nicht ausreichen, führte zur Annahme, die „Grenzen psychologischen Verstehens" paranoider Denkinhalte könnten als zusätzliches Merkmal für die Differenzierung bestimmten krankhaften Denkens als Wahnidee Anwendung finden. Die Arbeit zeigt, dass die „Unmöglichkeit psychologischen Verstehens" zwar als ein hermeneutisches Konzept von keinem besonderen Vorteil für die qualitative diagnostische Beurteilung von Denkinhalten ist, sich aber in diesem Konzept dennoch ausdrückt, dass Wahn in seiner interpersonellen Bezugnahme eine ganz besondere Art an zwischenmenschlicher Beziehungsstruktur aufweist. Das Absonderliche am Wahn ist nämlich nicht der Inhalt selbst, sondern die Art der in ihm ausgedrückten Überzeugung über andere Personen: Alle unterschiedlichen Arten von Wahninhalten haben offenbar gemein, dass sich in ihnen ein sicheres Wissen über die psychischen Intentionen des jeweils anderen Menschen äußert – ähnlich einem wissenschaftlichen Expertenwissen über einen sachlichen Gegenstand. Dabei wird das Dilemma einer „wissenschaftlich fundierten" Begegnung mit dem ebenso „wissenden" Patienten deutlich. Abschließend wird in dieser erneuten Reflektion der charakteristischen Merkmale des Wahns die Natur dieser Störung als Ausdruck einer außergewöhnlich tiefen Einsamkeit betont und die daraus abzuleitende therapeutische Haltung reflektiert.

Schlüsselwörter
Wahn, Intersubjektivität, Beziehung, Verstehen, Einsamkeit

Abstract
The Boundaries of Delusional Knowledge
The present study aims at defining an essential of delusional thinking. The diagnosis of the psychiatric phenomenon "delusion" is based on certain criteria like the objective ascertainment of falsity by the examiner and the high intensity of subjective assuredness in insisting on the erroneous conviction by the patient. Perceiving that these criteria are not enough for a qualitative differentiation from normal aberrant thinking, the boundaries of "genetic understanding" of delusional contents has been discussed as one additional criterion to classify a certain kind of pathological thinking as delusional idea. The study shows, that the impossibility of "genetic understanding" as a hermeneutic concept is no qualitative advantage for the diagnostically differentiation, but therefore it points out, that delusion in its interpersonal reference shows a very special kind of interhuman structure. The disconcerting element of delusion is not the content by itself but the kind of conviction about other persons: All over the kinds of delusion, every delusional content is presented as a "sure knowledge" about psychic intentions of other persons – like a scientific know-how about an impersonal thing. Thereby the

dilemma of a scientifically based “knowing ” meeting with the also „knowing“ Patient gets obvious. Concluding, this renewed reflection of the characteristics of delusion emphasises the nature of delusion as an expression of an exceptional deep inner loneliness and shows some therefrom deduced therapeutic approaches.

Key words
Delusion, intersubjectivity, relationship, understanding, loneliness

Einleitung

„Was ist so unverständlich am Wahn?“ fragt Christian Kupke in seinem Aufsatz über Jaspers’ Unverständlichkeitstheorem (Kupke 2008). Mit dieser Frage geht er dann auf die fachphilosophische Terminologie des Begriffs „Verstehen“ in Abgrenzung zum „Erklären“ in den Ansätzen von Jaspers ein.

Jaspers meint mit dem Begriff vom „genetischen Verstehen“ die Möglichkeit des Einfühlens, „wie Seelisches aus Seelischem hervorgeht“ (Jaspers 1913, S. 250). Dieses Verstehen „bietet sich ständig als vorläufig an“. Die damit verbundene „Vieldeutigkeit heißt nicht Beliebigkeit und nicht Unbestimmtheit, sondern Bewegung in der Offenheit des Möglichen.“ (a.a.O.)

Vom genetischen grenzt Jaspers das statische Verstehen als Methode der Beschreibung einerseits und das naturwissenschaftlich intendierte, an messbarer Kausalität orientierte „Erklären“ andererseits ab und leistet damit eine Differenzierung verschiedener Zugangswege zum Psychischen, jedoch in Besinnung darauf, dass nicht nur die Bezüge des Verstehens sondern auch das Verstehen selber stets in Bewegung ist und die Entgleitung dieses Verstehens in eine endlose Deutung als Möglichkeit im Prinzip des Verstehens selber begründet liege. Für aus Missverständnissen erwachsende „Fehler“ sei der Begriff des Irrtums i.e.S. daher nicht geeignet. (S.299).

In einer so beschriebenen Universalität der Vorläufigkeit allen Verstehens (s.u.) ist letztlich auch ein Verständnis des eigenen einfühlenden Denkens und Urteilens als vorläufig vorweggenommen und eine Kritik am eigenen Verstehen integraler Bestandteil des Prozesses, der Verstehen letztlich ist. Darin sind schon einige wesentliche Aspekte der vorliegenden Arbeit impliziert.

Obgleich eine Arbeit über das Thema Wahn ohne Bezugnahmen auf Jaspers kaum auskommen kann, ist es jedoch nicht möglich, seinen Ansatz in der ganzen, nicht zuletzt auch philosophischen Dimension und Leistung an dieser Stelle umfassend reflektieren zu können. Dennoch ist es unumgänglich, bei den Annäherungen an die Eigenschaften des Wahns immer wieder auch Bezug auf ihn zu nehmen, um letztlich aber zu Jaspers’ Urteil vom unverstehbaren Dasein des Wahns eine Differenz herauszuarbeiten, die für den Zugang zum Wahnkranken von Bedeutung ist.

Nähern wir uns in Abgrenzung zur konkreten Definition von Jaspers dem Begriff „Verstehen“ in seiner eher etymologischen Bedeutung, dann meint er in all seinen verwendeten Bereichen eine Art der Wechselwirkung von (objektiver) Welt und (subjektivem) Wesen, oft auch in einem speziell zwischenmenschlichen Sinne. Gerade im Expertenbereich, aber auch in dem der allgemeinen sprachlichen Kommunikation wird unter Verstehen dementsprechend dann auch die erfolgreiche Vermittlung von Kenntnis und *Wissen* etwa im Sinne von interindividuellen Lern- und Erfahrungsprozessen verstanden.

In der vorliegenden Arbeit wird das psychopathologische Phänomen „Wahn“ herausgegriffen um an ihm zu zeigen, welche grundlegenden Probleme in der Erfassung seelischen Erlebens trotz aller Objektivierungsbemühungen unverändert fortbestehen. Obgleich dies bei besonnener Reflektion ja einleuchtend zu sein scheint, droht diese Erkenntnis im klinischen Alltag aber aufgrund immer umfassenderer Standardisierungsansätze in der modernen Psychiatrie und Psychotherapie unterzugehen. Indem reduziert biologische Ansätze das Ausmaß der eigenen Spekulation übersehend mit dem Anspruch des kausalen Erklärens an die Erfassung des Psychischen herantreten, wird das Missverständnis noch verschärft.

Das Subjekt-Objekt-Dilemma ist ein in der Psychiatrie und den Nachbardisziplinen durchaus mehr als ausgiebig bearbeitetes Thema und kann ggf. anhand anderer psychopathologischer Phänomene in ähnlicher Weise oder sogar einfacher reflektiert werden (Fuchs et al. 2007). Der Wahn jedoch ist von allen psychopathologischen Phänomenen gleichwohl noch am deutlichsten als eine „geäußerte“ Wirklichkeit zu verstehen, da er sich uns ja erst eben in seiner außerordentlichen Art der Bezugnahme auf die Außenwelt als pathologisches Phänomen darstellt und den anderen in das eigene Denken involviert. Darin präsentiert sich das paranoide Denken einem „Dritten“, also einem Außenstehenden oft in erschütternder Deutlichkeit als psychische Störung (Eirund 2002).

In dieser Eigenschaft müsste sich der Wahn einer grundlegenden objektiveren Einordnung eigentlich sogar noch eher als manch anderes psychopathologisches Phänomen anbieten. Und dennoch gelingt dies nicht so leicht wie vielleicht zu erwarten, was sich ja bereits im Ausmaß der zum Thema existierenden Literatur ausdrückt (Tölle 2007; Scharfetter 2003).

Nach einer reflektierenden Bezugnahme auf bekannte Aspekte zum Thema Wahn zielt der vorliegende Artikel dann auf einen bestimmten Wesenszug des Phänomens „Wahn“ ab. Dabei soll deutlich werden, dass die Erfassung von „Wahn“ als ein „Wissen“ im strengen Sinne letztlich trotz offensichtlicher klinischer Notwendigkeit unmöglich ist. Demgegenüber kann Wahn nur mittels des Prinzips der Annäherung, also durch eine Beschreibung von „Ähnlichkeiten“ begrifflich nachvollzogen werden und daher eben gerade im Jaspers’schen Sinne nur psychologisch (genetisch) „verstanden“ und nicht naturwissenschaftlich (kausal) „erklärt“ werden, obwohl Jaspers eben diesen Weg in der Erfassung des Phänomens Wahn für unmöglich hielt.

Ansätze zur wissenschaftlichen Beschreibung des Phänomens „Wahn“

Um den Wahn als psychische Störung in einer wissenschaftlichen Disziplin wie der Psychiatrie zu erfassen, finden Kriterien Anwendung, die neben dem Gebrauch in der konkreten klinischen Untersuchung auch als Kriterien des „Wissens“ von der Psyche, also in der „Psycho-logie“ forschend genutzt und in der Lehre weitergegeben werden.

Wenngleich die Beschreibung von „Wissen“ als „wahre“ und „gerechtfertigte“ Erkenntnis in der Regel als philosophisch ungenügend verstanden wird und sich schon in der Unterscheidung des expliziten vom impliziten Wissen die Komplexität des Themas andeutet (Polanyi 1966), beziehen sich die meisten erweiterten Definitionsansätze für explizites Wissen doch immer wieder auf jenen bereits bei Plato beschriebenen gerechtfertigten Wahrheitsgehalt (Platon 1995). In den Naturwissenschaften wird in entsprechender Weise auch der Wissenserwerb auf dem Prinzip der „Rechtfertigung“ aufgebaut, die im Idealfall auf eine experimentelle „Nachvollziehbarkeit“ abzielt. Solch eine nachvollziehbare Beobachtung hat dann einen hinreichenden Wahrheitsgehalt, um sie als „Wissen“ in der Wissenschaft gelten zu lassen.

Schon an dieser Stelle wird dem klinisch tätigen Psychiater in aller Schlichtheit deutlich, wie begrenzt das Wissen von den seelischen Vorgängen im Sinne einer Reproduzierbarkeit oder Vergleichbarkeit nur sein kann bzw. wie problematisch es ist, über psychische Phänomene – in diesem Fall den Wahn – etwas im neuro- bzw. naturwissenschaftlichen Sinne Exaktes zu „wissen“ zu wollen.

Dem Begriff Wahn kommt in der Psychiatrie seit jeher eine bemerkenswert zentrale Stellung zu. In der angewandten Psychopathologie wird er als eine Störung der Denk*inhalte* den Störungen der Denk*form* gegenübergestellt (Arbeitsgemeinschaft für Methodik und Dokumentation in der Psychiatrie). Diese Inhalte wahnhaften Denkens werden aufgrund besonderer phänomenologischer Häufungen etwa im Sinne von Verfolgungs- und Vergiftungswahn, Größenwahn, Schuldwahn oder Eifersuchtswahn als Merkmale bestimmter voneinander zu unterscheidender psychischer Störungen bewertet. Neben der inhaltlichen Beurteilung finden formale Ordnungsmerkmale Anwendung, wenn etwa geordnete Wahnsysteme bei der reinen Paranoia von den eher bizarr-widersprüchlichen Wahnformen bei den Schizophrenien abgegrenzt werden (Fuchs 2000).

Wahn als Zeichen psychischer Krankheit wird aber eben wegen seiner „Äußerung“ nicht nur innerhalb der Fachdisziplin thematisiert, sondern auch der psychiatrische Laie kennt Wahnstörungen aus dem eigenen privaten Umfeld oder dem Alltag, zumindest aber aus Büchern, Filmen oder der Kunst. Darin drückt sich auch die Faszination aus, die dieses Phänomen seit jeher ausübt. Im Alltag fallen die Betroffenen allerdings oft auch deutlicher auf als andere psychisch Kranke, sodass der Laie diese durchaus als krankhaft wahrnimmt. Auch hier wird deutlich, wie sehr „Wahn“ sich als „Äußerung“ psychischen Erlebens aus dem Innenleben heraus in der äußeren Welt der Betroffenen zeigt. Die zwar auch stigmatisierende Charakterisierung dieses Verhaltens als παρά-νοια, also als ein Denken „neben dem Verstand“, als ein ver-rücktes Denken entspricht andererseits durchaus in etwa einer Einordnung als seelische Krankheit.

Mancher Laie geht noch darüber hinaus und äußert sein „Unverständnis“ für dieses Verhalten. Darin ist er vielleicht ohne dies zu ahnen oder so gemeint zu haben, einigen erweiterten Betrachtungen innerhalb von Fachkreisen bereits sehr nah, wenn wir etwa an die o.g. Ausführungen von der „Unverständlichkeit des Wahns“ und an die psychopathologischen Betrachtungen von Karl Jaspers denken.

Überraschend oft jedoch finden wir auch Laien, die den Wahn verstehen wollen, gerade wenn es sich um Wahnkranke im eigenen Freundeskreis handelt. Sie halten es vielleicht nicht für „Zufall“, dass der Kranke so geworden ist. So ist die Frage der Verstehbarkeit auch in der scheinbar oberflächlichen Laiendiskussion durchaus Gegenstand kontroverser Diskussion, worin sich ein tieferes psychologisches und letztlich philosophisches Dilemma widerspiegelt.

Lösen wir uns aus Gründen der Übersichtlichkeit vorübergehend wieder von der Komplexität des Jaspers'schen Begriffs vom „Verstehen“ und kommen auf die etymologische Grundbedeutung des Begriffes „Verstehen“ zurück, dann nimmt dieses Verstehen als zwischenmenschliches Ereignis explizit Bezug auf die Vermittlung von bestimmten nämlich nachvollziehbaren Tatbeständen vom einen auf das andere Individuum. „Verstehen“ ist dann, wie bereits einleitend angedeutet, im Bereich des „Expertentums“ ebenso wie in der Pädagogik dem Begriff des „Wissens“ (dann etwa als „verinnerlichtes Verstehen“) sehr nah.

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist ja auch die Frage, inwiefern bei seelischen Prozessen und insbesondere beim Begriff des Wahns man im engsten Sinne überhaupt „wissen“ kann, was das „eigentlich“ ist. Einer-

seits bietet sich diese psychische Störung in ihrer Äußerlichkeit wie gesagt geradezu an, ein Expertenwissen darüber zu erlangen. Andererseits ist beim Wahn eine Übereinstimmung mit der Wahrnehmung des Betroffenen viel weniger zu erwarten, als bei manch anderem seelischen Phänomen, da der Betroffene seinen Wahn ja nicht als solchen erlebt. Er hat noch nicht mal eine „Ahnung“, dass er paranoid ist. Wir mögen ihn beobachten und unsere Anamnese erheben und vermuten, dass er wahnkrank ist. Aber immer wenn wir ihn als Ärzte fragen würden, ob er es sei, würde er es verneinen. Wir könnten ihn aufklären, dass er psychisch krank sei und seine irrigen Auffassungen die Symptome dieser Krankheit seien. Aber er würde darauf ganz sicher antworten, er habe gar keine psychischen Symptome, oder zumindest nicht jene, die *wir* für Symptome halten. Daher hätten wir so unterschiedliche Auffassungen von seinem psychischen Gesundheitszustand, dass von irgendeiner Art der Übereinstimmung oder der Nachvollziehbarkeit auf keiner Ebene ausgegangen werden kann.

Nehmen wir nun wiederum im strengen wissenschaftlichen Sinne Bezug auf den Begriff des „Wissens“, dann ist dieser von der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit aber wohl kaum zu trennen. Also kann zwischen dem Betroffenen und dem Beobachter kein Wissen über dessen Gesundheitszustand entstehen, sondern nur eine gerichtete Zuschreibung vom Arzt auf den Patienten. Dieses Dilemma ist hinlänglich bekannt und auch schon in seiner gesellschaftlichen Dimension reflektiert worden (Bender und Auchter 2004).

Da der Betroffene unserer Einschätzung über sein psychisches Befinden nicht zustimmt, müssen wir uns zunächst auf zuverlässige Kriterien besinnen, welche wir für unser diagnostisches Urteil anwenden können, und diese auf ihre Validität hin überprüfen, um uns überhaupt eine diagnostische Zuschreibung erlauben zu können.

Kriterien des Wahns

Bei der Frage nach wahnhaften Denkinhalten finden in der Regel einige geläufige Kriterien Anwendung, die vor dem Hintergrund der interdisziplinären Leserschaft der publizierenden Zeitschrift einer kurzen Reflektion unterzogen werden sollen.

Einleitend sei betont, dass keines der Kriterien für sich allein als fachlich ausreichend gilt, um die Diagnose einer Wahnstörung zu erlauben, sondern jedes Einzelkriterium gewinnt erst in der Zusammenschau mit den anderen Merkmalen an Gewicht. So gewinnt man mit jedem zusätzlichen Kriterium wohl eine höhere diagnostische Sicherheit. Es wird jedoch deutlich werden, dass auch die Zusammenschau aller klinisch gängigen Kriterien nicht ausreicht, um den Wahn *qualitativ* sicher vom psychisch gesunden Denken abzugrenzen.

Da die wesentlichen Kriterien bereits bei Jaspers zusammenfassend formuliert wurden (a.a.O., S. 80), nimmt auch die hiesige Auswahl immer wieder darauf Bezug, ohne Jaspers im Einzelnen zu zitieren.

In allen gängigen Definitionen von „Wahn“ wird vorausgesetzt, dass das paranoide Denken ein *irrtümliches* Denken ist, dessen Inhalt unmöglich sei. Der Begriff des Irrtums als Kriterium ist allerdings auch bereits bei Jaspers hinreichend kritisiert worden (a.a.O., S. 87). Was aber oft weniger Erwähnung findet, ist das Merkmal, dass der Irrtum des Wahnkranken in seinem Kern immer *personaler* Natur ist: Der Kranke bezieht sich mindestens auf fiktive, meist aber auf reale *Personen.*

Bei genauerer Betrachtung handelt es aber auch nicht einfach um *einen singulären* personalen Irrtum, an dem der Betroffene festhält. Der Kranke denkt eben nicht, dass jemand ihm extra Salz in den Tee geschüttet hat,

und ärgert sich kurz oder länger über diese (irrtümliche) Annahme. Vielmehr ist für den Wahnkranken dieser Gedanke, sein „Wahneinfall“, Anlass zur *Überzeugung*, dass der andere dies vor dem Hintergrund weiterer Vorgänge getan haben muss. Der Wahnkranke sucht nach logischen Gründen, die sein (irrtümliches) „Wissen“ bestätigen. Er geht davon aus, dass dahinter eine Art System ist. An einen Zufall will er nicht „glauben“. Jaspers schreibt, der Kranke leiste „Wahnarbeit“ im Sinne einer aktiven Systematisierung, die „manchmal die ganze Kraft einer intelligenten Persönlichkeit in Anspruch nimmt (a.a.O., S. 89). Auch diese Facette ist im Sinne der vorliegenden Gedanken bemerkenswert. Jedenfalls aber wird aus dem personalen Irrtum im Wahndenken ein *systematischer* personaler Irrtum. Wir erkennen hier schon die Bedeutung des Wahns im komplexen System der *zwischenmenschlichen Beziehungen*.

Die Entwicklung dieses Systems erfolgt meist mit so hoher Energie, als müsse jeder einzelne Einfall begründet werden. Der größte Teil des Denkens zielt auf die Ausarbeitung des Wahnsystems ab, oft in einer *Dynamik*, die an die Akribie eines um sein Ergebnis ringenden Forschers erinnert.

Die psychiatrischen Bezeichnungen für die Abläufe im Wahn sind Ausdruck für die Intensität, mit der der Wahnkranke dem Untersucher gegenüber tritt: Wir sprechen von aus „Wahneinfällen“ heraus entwickelten „Wahnsystemen“ und der Kraft der „Wahndynamik“, mit der die „Wahnarbeit“ betrieben wird.

Mit den Begriffen „Wahneinfall“, „Wahnarbeit“, „Wahnsystem“ und „Wahndynamik“ drückt man sich fast beiläufig in einem Fachjargon aus, der implizieren könnte, man habe erfasst, worum es sich beim Wahn handelt. Damit wird aber eine definitorische Sicherheit suggeriert, über die man mitnichten verfügt.

Die Bezeichnungen drücken zu beobachtende Eigenschaften aus, deren Spezifität nämlich sehr gering ist. Würden wir sie als universale Kriterien anwenden, dann müssten wir jedes objektiv fehlerhafte Denksystem, an dem zuvor energisch gearbeitet wurde, als Wahn charakterisieren. Wie auch bereits bei Jaspers angedeutet, würde das wohl auch etwa für die Ideologien der Neuzeit als ein systematische Denkmuster gelten, an denen oft mit *dynamischer Kraft* festgehalten wurde (a.a.O., S. 87). Nicht anders wäre dies im Fall der Religionen: Wie sollten wir etwa die Auffassung deuten, die Erde sei eine Scheibe, oder wie gehen wir mit dem geozentrischen Weltbild um: Stand dahinter nicht eine *systematisch* ausgearbeitete Vorstellungswelt? Auch der kirchliche Kampf um alte aber definitiv *irrtümliche* Auffassungen wurde mit aller Kraft geführt. Und heute noch finden wir Kulturen, die objektiv „falsche“ Tatsachen als gesichertes Wissen in ihre Rituale eingefügt haben, ohne dass wir diese Kulturen als wahnkrank bezeichnen würden.

Um zu vermeiden, dass man einer ganzen Kultur Paranoia unterstellt, sie also als „kranke“ Kultur brandmarkt, hat man sich in der psychopathologischen Beurteilung von Denkinhalten heute darauf eingestellt, die „Übereinstimmung“ des Denkens mit der jeweiligen sozialen Umwelt des Betroffenen zu berücksichtigen. Dies hat sich auch in den gängigen Klassifikationssystemen DSM (Saß et al. 2003) und ICD (Weltgesundheitsorganisation 2004) niedergeschlagen. Wahn wird hier als ein irrtümliches, systematisches Denken verstanden, an dem mit allen Kräften festgehalten wird, das immer weiter ausgebaut wird und das stark von der übereinstimmenden Meinung der Umwelt abweicht. Es ist ein in der jeweiligen Kultur oder Subkultur als „ab-wegig“ geltendes Denken.

Hier ist einzuwenden, dass die Abweichung von der sozialen Umgebung als ein normatives Feststellen zu verstehen ist. Die Frage der „Ungewöhnlichkeit“ eines Denkinhaltes kann ja im Einzelfall auch umgekehrt als

kreatives Potential verstanden werden, also als ein zwar abweichendes Denkmuster, das aber neue Lösungen für bestehende Probleme mit sich bringt. Dieser Gedankengang liegt mit Sicherheit auch solchen Erwägungen zugrunde, die eine Nähe zwischen Genie und Wahnsinn diskutieren. Woher aber will man vorab erkennen, dass eine neue Idee *kein* Irrtum ist?

Evidenz in Wahn und Denken

Die eingeworfene Frage nach der Verwandtschaft von Genie und Wahnsinn bzw. wie oft geniales Denken in krankhaften Wahn mündet, ist von der Frage der Abgrenzung des wahnsinnigen Denkens vom Gesunden nicht zu trennen, sondern nur eine besonders anschauliche Art, die in den Abgrenzungsbemühungen innewohnenden Probleme deutlicher vor Augen zu führen.

Ein bekanntes Beispiel ist der Mathematiker Kurt Gödel (Dawson 1999). Da seine Aussagen auch für das vorliegende Thema eine gewisse Relevanz haben, sei an dieser Stelle etwas näher auf Gödel und seine Formulierungen eingegangen.

Gödel gilt als einer der bedeutendsten Mathematiker des zwanzigsten Jahrhunderts. Seine grundlegenden Gedanken widersprachen allen seinerzeit gängigen Vorstellungen. Heute dürften seine Leistungen demgegenüber ohne Zweifel breite Anerkennung finden. Dennoch (?) entwickelte Gödel über Jahre einen ausgeprägten Vergiftungswahn und nahm immer weniger Nahrung zu sich. Nachdem dann auch noch seine Frau aufgrund einer eigenen Erkrankung für mehrere Monate in eine Klinik kam, nahm dieser Wahn für den nun vereinsamten Gödel seinen letztlich im Hungertod mündenden Verlauf.

Seine mathematische Leistung mündet in dem nach ihm benannten Unvollständigkeitssatz: „Jedes hinreichend mächtige formale System ist entweder widersprüchlich oder unvollständig.“ (Gödel 1913) Gödel folgerte daraus, dass *kein* formales System der Zahlen, sich innerhalb seiner selbst als widerspruchsfrei beweisen lässt.

Ohne mathematische Vorbildung könnte dieser Satz so verstanden werden, dass man die Korrektheit von formalen Systemen *als gegeben annehmen muss*, da sie sich von *innen* nicht beweisen lasse. Treten wir aber zur Beschreibung aus dem System heraus, lassen wir es unvollständig zurück. Beides aber bedeutet nicht, dass das System nicht schlüssig *ist*, man kann es nur nicht aus sich selbst heraus beweisen.

Entgegen der angenommenen mathematischen Begrenztheit des Gödel’schen Gesetzes soll der Gedanke, dass man die Korrektheit von formalen Systemen als gegeben annehmen muss, weil man sie von innen heraus nicht beweisen kann, hier aber doch einmal in Bezug auf den Begriff des Irrtums aufgegriffen werden. Denn so könnten wir auf einen ersten zentralen Punkt kommen, der den Irrtum des Wahnkranken von dem des Gesunden abzuheben scheint: Der Aspekt der *Evidenz*. Denn der paranoide Mensch braucht eigentlich keine Beweise. Die sammelt er zwar vielleicht als zusätzliche Bestätigungen seines Denkens, er ist sich aber des ohnehin „Offensichtlichen“ unabhängig von der Widerlegung seiner „Beweise“ sicher. Denn seine Erlebnisse sind für den paranoiden Menschen unmittelbar einleuchtend: Er *muss sie als gegeben annehmen*.

Unabhängig von der Frage, ob der ursprünglich mathematisch gemeinte Satz auch in anderen wissenschaftlichen oder erkenntnistheoretischen Ansätzen eine Relevanz haben mag, bleibt es doch zumindest bemerkenswert, dass gerade der später (?) paranoid gewordene Mathematiker Gödel diese immer bestehende Unvollständigkeit der Beweiskraft innerhalb eines jeden Systems mathematisch darzustellen vermochte.

Es ist allerdings bekannt, dass sich Gödel erkenntnistheoretisch gegen ein Selbstverständnis von Mathematik als einem rein formalen Gebilde wandte. Mathematische Objekte verstand er durchaus als „real". Wenngleich sie nicht sinnlich wahrnehmbar seien, so seien sie doch der Erkenntnis zugänglich.

Mit dem Unvollständigkeitssatz zeigte Gödel, dass man die Realität nicht mit rein formalen Mitteln erfassen kann. Im vorliegenden Aufsatz geht es aber nicht um die Frage der Korrektheit dieser Sätze, sondern vielmehr um die Frage der Evidenz von Realitätswahrnehmung. In einer ersten Annäherung an das Dilemma stellt sich hier dann die eher allegorisch gemeinte Frage, ob es ein Zufall ist, dass gerade ein paranoider Mathematiker der Auffassung ist, man könne der Realität nicht mit rein formalen Mitteln beikommen, müsse sie aber dennoch für gegeben halten. Es wäre jedoch von Interesse, inwiefern Kurt Gödel als Person sich diesem Gedanken auch außerhalb der Mathematik, etwa in seinem Denken und Handeln in zwischenmenschlichen Beziehungen verpflichtet fühlte.

Wir müssen jedenfalls mit der Evidenz des irrtümlichen, systematisch bearbeiteten personalen Denkinhaltes ein weiteres Kriterium für die Paranoia festhalten. Denn wäre diese nicht festzustellen, dann wäre es auch kein Wahn. Doch da auch die Evidenz eine Erscheinung ist, die dem Denken grundsätzlich eigen ist, vor allem im Bereich des psychologischen Verstehens, ist sie eine Voraussetzung aber kein Kriterium. Die Feststellung einer hohen Evidenz des Wahnerlebens gewinnt aber als Teil der Gewissheit des Wahns in der konkreten zwischenmenschlichen Begegnung mit dem Patienten noch einmal an Bedeutung, worauf zurückzukommen sein wird.

Es mögen einzelne zusätzlich in der Literatur aufzufindende Eigenschaften des Phänomens „Wahn" noch unerwähnt geblieben sein. Im wesentlichen sind hiermit jedoch alle in der psychiatrischen Praxis üblichen diagnostischen Merkmale einer Wahnstörung erwähnt. Und nach kritischer Reflektion sind wir uns dennoch bewusst, dass jedes erwähnte Kriterium noch immer nur „mehr oder weniger" Gültigkeit hat und jeweils mindestens fließende Übergänge *zum* Gesunden, wenn nicht sogar wesentliche Übereinstimmungen *mit* gesundem Denken bestehen. Und ebenso deutlich ist, dass zwar jeder Wahn diese Eigenschaften erfüllen mag, aber umgekehrt nicht jedes Denken, das diese Eigenschaften erfüllt, immer wahnhaft, also krankhaft ist. Solche Einzelfälle, in denen eine Einordnung als „krankhaft" schwer fällt, sind letztlich auch unabhängig von diesen Ausführungen jedem erfahrenen Kliniker bekannt.

Es wird einmal mehr deutlich, wie schwierig es werden kann, allein anhand formaler Kriterien paranoides Denken vom so genannten normalen Denken zu unterscheiden. Bisher wurde hier kein Merkmal genannt, das *qualitativ* den entscheidenden Unterschied zwischen angemessenen Denkinhalten und paranoiden Denkinhalten in einer Form markieren könnte, die auch einem unerfahrenen Laien als Wesen des Wahns einleuchten könnte. Auch der zuletzt eingebrachte Gedanke der „Evidenz im Irrtum" ändert dies offenbar nicht grundsätzlich, wollte man nicht etwa religiösen Haltungen das Etikett der Krankhaftigkeit anheften.

Wahn und Individuum

Wenn wir uns als Individuen anschauen, dann wissen wir intuitiv: Wir sind nicht die selben. Keiner von uns. Kein einzelnes Wesen gibt es exakt so noch einmal. So bin ich berechtigt, von mir als „ich" zu schreiben. Und doch bin nicht mal ich mir der selbe, denn schon meine gelebte Stunde verändert mich. Keiner steht exakt an meinem Ort, keiner macht also exakt die Beobachtung, die ich mache: Weder die Beobachtung von mir selbst,

noch meine Beobachtung von der Welt kann exakt so von irgend jemandem je geteilt werden. Beides sind meine hochsubjektiven Beobachtungen, die ich zum Teil als Erfahrungen speichere, wodurch auch diese ihre Einzigartigkeit erhalten (Eirund 2007). Es gibt keine Deckungsgleichheit zwischen uns, keine absolute Übereinstimmung zwischen irgendetwas und mir. Keiner *„weiß“*, wie *mir* eine Birne schmeckt, keiner *„weiß“* wie *ich* den Schnee rieche oder mein Glas anfasse. Meine innerseelischen Prozesse sind anderen nicht als „Wissen“ zugänglich.

Wir haben immer nur Ahnungen vom anderen, nehmen immer nur Ähnlichkeiten wahr, aber von diesen werden wir sehr berührt. Unsere menschlichen Beziehungen basieren auf der Wahrnehmung von (nur aber immerhin) Ähnlichkeiten. Darum fragen wir unser befreundetes Gegenüber, wie es sich anfühlt, wie es ihm oder ihr schmeckt oder wie sie etwas sieht: Wegen des Spannungsbogens zwischen dem ganz Neuen, also dem Ungewöhnlichen, was uns bereichern könnte, und dem Ähnlichen, das uns vertraut ist. So ist wohl dieser Spannungsbogen zwischen dem Ungewöhnlichen und Vertrauten das, was uns aneinander anzieht, zu dem wir in *Beziehung* treten wollen.

Auf die Einleitung Bezug nehmend macht es also wenig Sinn, Grenzen des „genetischen Verständnis“ psychischen Erlebens als Kriterien für ein bestimmtes psychisches Phänomen zu benennen, wie es Jaspers tut, indem er meint, dass der Versuch, die Entstehung des Wahns genetisch zu verstehen, die Diagnose des Wahns aufhebe (a.a.O., S. 165). Jaspers glaubte damit, das „SoSein“ vom „DaSein“ der Störung unterscheiden zu können, indem ersterem eine Verständnisbasis zuzugestehen sei, während letzteres aber *nur* einen (noch unbekannten) naturwissenschaftlichen *Erklärung*sansatz erlaube. Falls das irrtümliche Denken doch einfühlsam nachvollziehbar sei, etwa bei vorausgegangenen massiven Affekten der Kränkung oder der Schuld, dann könne man diesem Denken im Gegensatz zu den unverständlichen „echten“ Wahn nur die Beschreibung als „wahnhafte Idee“ zubilligen (a.a.O., S. 80). So wird bei Jaspers das „Unverständliche“ zu einem äußerst filigranen Kriterium in der Beurteilung des geäußerten irrigen Denkens.

Bei aller ausgefeilten Begründung dieses Anliegens ist aber auch in dieser Sicht wieder eine dichotome Denkweise verborgen, in der die Art des seelischen Seins von ihrem Dasein unterschieden wird. Daneben wird man hiermit dem heute wohl auch neurowissenschaftlich nachvollzogenen hohen Ausmaß an Individualität in Anbetracht biologischer Plastizität nicht gerecht. Jaspers’ Gedanke, dass der „Stoß an das Unverständliche zum kausalen Erklären“ führe (s.o.), ist sicherlich reizvoll, aber keineswegs immer zielführend.

Demgegenüber scheint die Frage der Individualität doch für das Verständnis des Wahns eine Bedeutung zu haben. Wahn ist einerseits sicherlich nicht einfach auf eine Zuspitzung dieses individuellen Denkens und Erlebens zu reduzieren. Andererseits reichen die gängigen klinischen Merkmale nicht aus, um den Wahn sicher von den gesunden individuellen Überzeugungen abzugrenzen. Wie also können wir paranoides Denken in der Kenntnis individualisierten Denkens als pathologisch charakterisieren? – Vielleicht gerade indem wir uns auf das Wissen unserer Subjektivität direkt beziehen.

Wahn als irrtümliches Wissen über „den Anderen“

Wenn die Auseinandersetzung mit unserer individuellen Ungleichheit zeigt, wie wenig wir von einander „wissen“, und dass wir immer nur voneinander „ahnen“, uns also „ahnend“ nämlich „ähnlich“ begegnen, dann rükken wir an einen *wesen*tlichen Kern der Paranoia heran: Der Wahnkranke verlässt diese Ahnung. Er „weiß“,

wie der andere ist, warum er sich so verhält. Der Wahnkranke stellt keine vorsichtige Hypothese auf und wartet auf deren Bestätigung, sondern im Wesentlichen weiß er ohnehin bescheid und findet in diesem *vor*bestehenden *„Wissen“* unentwegt weltliche Bestätigungen seines Wissens. Jedes Ahnen tritt vor dem Ausmaß seines immer umfassender werdenden „Wissens“ in den Hintergrund.
Dies allein wäre nicht so gravierend und würde wohl eben nicht als kranker Wahn so ins Auge fallen, wenn sich der Irrtum nur auf Gegenstände, nicht auf Lebewesen beziehen würde. Denn in Bezug auf Gegenstände verwendet sich auch der wissenschaftlich intendierte Begriff des Wissens viel selbstverständlicher als auf psychische Prozesse. Aber die Paranoia ist ein personenbezogenes Wissen. Gegenstände spielen darin nur in Bezug auf eine personale Intention eine Rolle bzw. kriegen eine solche zugeschrieben.

So wird hier einer der zuvor genannten Aspekte erst in seiner ganzen Bedeutung relevant: Indem der Wahn sich als ein „Wissen“ immer auf Personen bezieht, macht er rückwirkend aus Menschen Gegenstände, da er seinem Gegenüber keine eigene Subjektivität lässt. Darin unterscheidet sich sein Irrtum von anderen Irrtümern, oder, um erneut Jaspers zu zitieren: Die Unkorrigierbarkeit in seiner Auffassung über den anderen Menschen ist jene „im Wesen gegenüber anderen Irrtümern andersartige Unkorrigierbarkeit“ (a.a.O., S. 165).

Jaspers erklärt an anderer Stelle, „die Unkorrigierbarkeit des Wahns hat ein Plus über die Unkorrigierbarkeit der Gesunden hinaus. Dieses klar zu treffen, ist bisher nicht gelungen.“ (a.a.O., S. 342) Dem steht die Kernaussage der vorliegenden Arbeit also gegenüber in der Auffassung, dass eben dieses „Plus“ in dem dinglich-wissend irrenden Zugang des Wahnkranken zum anderen *Menschen* liegt. Der Wahnkranke beharrt auf einen kausal-erklärenden Zugang zum anderen, obwohl die Art der Begegnung nur einen deutend-verstehenden Zugang erlaubt und kein objektives (dingliches) und damit einem erklärendes Wissen ermöglicht.

In der Offenheit gegenüber dem Anderen halten wir als Gesunde den Irrtum immer für möglich. Dies ahnend, sind wir uns unserer eigenen Psyche gegenüber ebenso offener, als einem gegenständlichen Objekt unserer Umgebung. Denn „nicht mal ich selber bin mir der selbe, denn schon meine gelebte Stunde verändert mich“ (s.o.). Daher sind wir hier wie in der Begegnung mit dem anderen immer mehr oder weniger korrigierbar. Erst in der Geschlossenheit eines eingeforderten *dinglichen* Wissens über den Anderen (und mich) erhält ein Irrtum jenes Ausmaß an Unkorrigierbarkeit, die Jaspers Bezeichnung des „Plus“ berechtigt, das über die Bereiche der Unkorrigierbarkeit bei Gesunden hinausgeht.

So leugnet der Wahnkranke das immer bestehende „Andere“ in der Tiefe jedes anderen (und seiner selbst), jene notwendige letzte, stets übrig bleibende Offenheit in der zwischenmenschlichen Beziehung. Damit ist das Bewusstsein für die Möglichkeit des eigenen Irrtums über „den Anderen“ nicht mehr möglich. Der Paranoide *„weiß“* etwas von den anderen, den Menschen seiner Welt und seiner unmittelbaren Umgebung und von sich selbst, wie er vom hölzernen Material eines im Raum stehenden Möbelstücks weiß. Er *ahnt* nicht, er *befürchtet* nicht: Er *„weiß“* von ihnen, von ihren Gedanken und Gefühlen, also: von deren „verborgenen Machenschaften“ und ist an einer Stelle unkorrigierbar, an der die Korrektur das Wesen der Beziehung zur Welt ist: In der Art unserer Zwischenmenschlichkeit.

In dieser Art der Begegnung tritt er aus der eigentlichen nämlich immer nur voneinander *ahnenden* zwischenmenschlichen Begegnung heraus. Zwischenmenschliche Beziehungen beinhalten ja immer eine der *„Ähnlichkeit“* geschuldete Neugierde aufeinander. Beziehung als ein allmähliches gegenseitiges Annähern kann so nicht mehr stattfinden.

Ergänzend sei erwähnt, dass dieses personale Wissen des Wahnkranken mal die andere Person (etwa als Verfolger), mal sich selber (etwa in dem Wissen um die eigene Grandiosität oder Schuldhaftigkeit) in den Mittelpunkt stellen mag, letztlich aber bei hinreichender Exploration fast immer deutlich wird, dass er stets beide: Sich *und* den anderen meint und darin einmal mehr der Beziehungsaspekt dieser Störung in den Vordergrund rückt. Man mag einwenden, mangelnde Beziehungsfähigkeit sei ebenfalls nur ein universales Phänomen und auch bei den so genannten gesunden aber ungewöhnlichen Menschen anzutreffen. Dennoch ist die hier beschriebene Art der Beziehungsstörung schon sehr speziell: Denn während der gekränkte Mensch es vielleicht aufgegeben hat, vom anderen etwas „wissen“ zu wollen, oder der Idealist zu sehr der Neugierde am anderen verfallen sein mag, so ist die Beziehungsstörung des Wahnkranken in seinem gesetzten Wissen über den anderen doch *qualitativ* anders.

In diesem Wissen verliert der Wahnkranke die „Vogelperspektive“, er verliert den „Überstieg“, um einen Begriff von Conrad bzw. Heidegger zu verwenden (Benedetti 1992). In einem so sicheren Wissen ist ihm eine dritte Perspektive nicht mehr wichtig, und der Kranke nimmt das Ausmaß seiner Beziehungs- und Wahrnehmungsstörung a priori nicht mehr wahr. Er sieht nicht, wie verrückt seine Zuweisungen auf andere, auf einen Dritten, einen Zuschauer wirken müssen, da er ja *weiß*, dass sie stimmen, und aus dieser Ableitung jeder Dritte das dann auch wissen muss. Das heißt: Er weist nicht nur seinem konkreten Gegenüber sein vermeintliches Wissen über ihn rücksichtslos zu, sondern er kann sich einen „Dritten“ als Standpunkt nicht einmal mehr vorstellen.

Sein eigentlicher Irrtum ist also mit dem Irrtum über die Außenwelt nicht hinreichend erklärt. Der Irrtum des Wahnkranken bezieht sich als ein *Wissen* auf den anderen *Menschen* und geht darin über diesen noch hinaus: Denn er wird zu einem irrtümlichen Urteil über den anderen *und* sich selbst: Nämlich dass seine *subjektiven* Einstellungen den Charakter „übereinstimmenden Wissens“ (s.o.) hätten. So sehr der Wahn also eine Übereinstimmung *symbolisieren* mag, wurzelt diese doch in einer radikalen, nämlich für Objektivität gehaltenen Subjektivität. Darin bleibt der Kranke in allerletzter Konsequenz auch innerhalb seiner Vorstellungswelten so sehr bei sich, dass er der Subjektivität der anderen keinen Raum mehr lässt und real und zutiefst vereinsamt: Nämlich nicht nur in der jeweiligen Außenwelt, sondern auch in seiner *Vorstellung* von den anderen.

Die Einsamkeit des Wahnkranken

Kommen wir auf den Anfang dieser Arbeit zurück. Tief in unserem Inneren erkennen wir, dass wir über unsere gemeinsame zwischenmenschlich gelebte Welt nichts wirklich endgültig „wissen“ können. Wissen im strengen Sinne wird immer erst möglich in der Anschau eines „Gegenstands“, eines Materials oder einer ebenso messbaren Energie.

Im Alltag aber mögen wir den Begriff des „Wissens“ in diesem Bewusstsein meist nicht so konkret verwenden, sondern als Code für eine Ähnlichkeit der Vorstellungen untereinander. „Weißt Du schon, was Herrn M. gestern passiert ist?“ werden wir gefragt, und wir sagen „Ja, ich weiß“, obwohl wir nur eine Erzählung kennen und nicht selber dabei waren. Wir meinen unser Wissen dann nicht „konkret“, sondern als „Ahnung“. In einer etwas engeren Definition von „Wissen“ jedoch wird einmal mehr deutlich, dass man von den psychischen Phänomenen der anderen, vor allem im Sinne des Erlebens, nichts „wissen“ kann. Psychisches Erleben als solches ist nicht zu zergliedern in materielle Bestandteile oder messbare Energien. Unsere Testansprüche sind wohl wichtig, um sich dem Erleben unserer Patienten anzunähern. Es bleibt aber bei dieser Näherung, da Psy-

che eben nicht Gehirn *ist*, sondern eine *Funktion* des Gehirns und darin mit einer nur naturwissenschaftlich ambitionierten Erfassung als objektives Phänomen nur unzureichend begriffen wird.

Dennoch ist die Psychiatrie ebenso forschend wie behandelnd auf die Erfassung psychischer Vorgänge zwingend angewiesen. So müssen wir uns in der Erforschung des Psychischen der Besonderheiten dieses Erfassens gerade dann bewusst bleiben, wenn wir wissenschaftlich korrekt sein wollen. Daher sind wir weiter darauf angewiesen, das Seelische vom Betroffenen schildern zu lassen, um eine *„Ahnung“* zu kriegen, wie das Innenleben des Gegenübers gestaltet ist. Indem wir dabei stets berücksichtigen, dass nur unser Gegenüber selber „weiß“, wie sich das in Wirklichkeit anfühlt, können wir jene dazwischenstehen Interpretationsspielräume erkennen, deren Berücksichtigung das Verständnis des Psychischen als interindividuellen Kommunikator erst möglich macht.

Dass dies nicht nur für die Erfassung des Wahns, sondern letztlich für jedes seelische Erleben gilt, wurde bereits erwähnt. Scheinbar paradoxerweise macht aber der Wahnkranke aus seiner Innenwelt heraus Aussagen über die gemeinsame Welt und insbesondere die andere Person, die er als *zwingend* und als *Gewissheit* dem anderen zuschreibt. Dass der Wahnkranke so den Bereich der sich ähnlichen Wahrnehmungen verlässt, ist das elementare Merkmal, welches sein Erleben von anderem (psychisch kranken und gesunden) Erleben unterscheidet und doch vom Gegenüber nie ganz als Wissen zu erfassen ist. So leuchtet ein, dass man selbst dann nichts über den Wahn als psychisches Phänomen „wissen“ würde, wenn man die biochemischen Grundlagen für diese Störung erfasst hätte.

Jaspers’ Auffassung, dass die Wahnentstehung die Grenze des psychologisch Verstehbaren überschreite und nur noch einer Erklärung (also kausal-wissenschaftlich) zugänglich sei, ist aber eine Schlussfolgerung mit paradoxer Konsequenz: Denn gerade die im vorliegenden Aufsatz versuchte Erfassung eines Wesenszugs der Wahnstörung kann zeigen, dass eine scheinbar rein objektive Reduktion des menschlichen Gegenübers etwa auf das erklärende biochemische Wissen sich in ähnlich in der selben irrtümlichen Weise dem Gegenüber nähert, wie es dem wahnhaften Denken zueigen ist: Es lässt beide dinghaft und daher beziehungslos zurück.

Deutende Ahnung

So kommt auch die Begegnung mit Wahnkranken ohne eine verstehende und deutende Erfassung des Phänomens als Psycho*therapeut* nicht aus. Diese Deutung geht über den sich anbietenden konkreten Wahninhalt als Verfolgungs- oder Eifersuchtswahn jedoch hinaus und stellt damit auch die Frage nach den Bedingungen des Daseins des Wahns. Im Nachvollzug der *Grund*annahme des Wahnkranken, er „wisse sowieso über einen und seine Gedanken bescheid“ und könne sogar in die eigenen Gedanken einwirken bzw. das Gegenüber wisse über ihn bescheid und könne in seine Gedanken einwirken, kommen wir auch an eine tiefere Deutungsebene, die das Ausmaß der im Wahn postulierten psychischen Nähe spürbar werden lässt.

Wenn wir das vor dem Hintergrund der damit verbundenen Wahndynamik interpretieren wollen, liegt es nahe, in diesem Denken ein krankhaft überhöhtes Nähe*bedürfnis* erkennen, welches paradoxerweise zugleich in seiner Unermesslichkeit unerfüllbar bleiben muss und den Betroffenen so unerfüllt einsamer zurücklässt, als er ohnehin schon war. In einer so tiefen Vereinsamung mag sich die Dynamik des Wahngeschehens letztlich also immer mehr steigern, obwohl sich der Deutung entsprechend im Wahn der *Wunsch* nach Übereinstimmung doch so vehement zum Ausdruck bringt: Ein Teufelskreis der inneren Vereinsamung, die letztlich auch das

hohe Ausmaß der Unkorrigierbarkeit verständlich machen und vielleicht nur durch den Zerfall der Innenwelt halluzinierend noch bevölkert werden kann.

Beiläufig erkennen wir, dass das „statische Verstehen“ als ein Abgrenzungsansatz der Psychopathologie nur der Verdeutlichung der verwendeten Begriffe dient und an ihrer Erscheinung insofern vorbeigeht, als das Wirken der Einzelbestandteile selber, also in diesem Fall der inhaltlichen Denkstörungen, der Ich-Störungen oder der Wahrnehmungsstörungen, nicht scharf voneinander zu trennen ist.
Zurückkommend auf das Verständnis der Wahndynamik als Ergebnis eines unerträglich gesteigerten Spannungsfelds zwischen Einsamkeit und Nähebedürfnis des Wahnkranken geht dieser Ansatz noch über die von Jaspers für die konkreten Wahninhalte dargestellte Bipolarität hinaus (a.a.O., S. 343), da es hier in seiner Bedeutung für die Wahndynamik als Element des Daseins des Wahns verstanden wird.

Für diese Art des Verständnisses von Wahn in seiner Entstehung mag exemplarisch etwa das „Kontaktmangelparanoid“ in Erinnerung gerufen werden, mit dessen Bezeichnung ja bereits die Vereinsamung selber in ihrer Relevanz für die *Entstehung* paranoiden Denkens gewürdigt wird, ohne dass darin ein „erklärender“ Anspruch im Sinne eines naturwissenschaftlichen Ansatzes Verwendung fände. So bedienen wir uns in Einzelfällen auch für das Verständnis von Wahnentstehung und Wahndynamik des einfühlenden Verstehens.

„Alles Verstehen einzelner wirklicher Vorgänge bleibt [...] mehr oder weniger ein Deuten“, so Jaspers (a.a.O., S. 252), und in dieser Deutung müssen wir behutsam bleiben. Denn wir „wissen“ ja nicht, was der Patient in Wirklichkeit erlebt. Darum ist es eben auch keine „Unwahrheit“ oder Ausrede, wenn wir den Patienten mitteilen, dass wir nur *glauben*, es könnte krankhaft sein. Denn wir haben nur, aber immerhin den *Eindruck*, dass er unter seinem Erleben sehr leidet. Auf dieser Ebene können wir unsere Bereitschaft signalisieren, ihm zu helfen, indem wir unser „Mitgefühl“ zu Ausdruck bringen – auch wenn wir nicht dasselbe wie er empfinden können, nie.

Man kann dem Kranken aber vielleicht durchaus mitteilen, dass man zwar nicht so empfindet wie er, aber grundsätzlich doch auch Zustände der inneren Not kennt. Auf dieser Basis könnten wir uns ihm emotional ein wenig nähern und so vielleicht seine Einsamkeitsgefühle etwas lindern, wenngleich wohl nicht in dem Umfang, den wir ihm wünschen, und ohnehin nicht endgültig, denn die im Wahn liegende Beziehungsstörung macht solche Ansprüche zu einem äußerst anstrengenden Unterfangen.

In der erneuten kritischen Reflektion der gängigen Definitionen von „Wahn“ können wir so einen etwas erweiterten Zugang zum Wesen dieser eigenwilligen psychischen Störung finden. Über die Gesamtheit der möglichen Ursachen des Wahns haben wir dabei im Einzelnen keine Aussagen getroffen. Wie wohl wir wissen, dass diese in den Diagnosen von Schizophrenie, Depression, Demenz, Alkoholismus etc. wohl durch ein heterogenes Gefüge bedingt sind, sollte in dieser Arbeit zum Ausdruck kommen, dass uns eine phänomenologisch und deutend intendierte Erfassung des Wahns auch in Anbetracht der fortschreitenden neurowissenschaftlichen Kenntnisse etwas über das Wesen dieser Denkstörung mitteilen kann, ohne eben diesen Entwicklungen widersprechen zu müssen.

Ebenso wenig widerspricht dieser Zugang einem klassisch psychiatrischen Krankheitsverständnis, welches biologische Ansätze mit psychogenen und sozialen Elementen zusammenfassend in dem Sinne verbindet: Dass das Dasein des Wahns wohl meist nicht aus der Lebensgeschichte *alleine* ableitbar ist, bleibt davon ja

unberührt. Wie etwa die Entstehung des Kontaktmangelparanoids exemplarisch zeigen kann, ist allerdings die Auffassung, das Dasein des Wahns sei *gar nicht* aus der Lebensgeschichte heraus genetisch zu verstehen, eine zumindest prinzipiell ebenso verkürzte Annahme, wie umgekehrt die Auslassung biologischer Erklärungen für die Entstehung des Wahns.

Jaspers’ Unverständlichkeitstheorem erscheint also in seinem kategoriellen Anspruch nicht geeignet zu sein, den Zugang zum Wesen des Wahns zu erweitern. Dennoch erfährt Jaspers im vorliegenden Zusammenhang erneut Würdigung, indem er ja eine Wahrnehmung des Problems auf der zwischenmenschlichen Beziehungsebene im Sinne des vorliegenden Artikels anstrebt. Wenn wir die darin durchscheinende Dichotomie auflösen und „Verstehen“ als variables Ausmaß im Nachvollzug zwischenmenschlicher Ähnlichkeit begreifen, dann bleiben die Ausführungen Jaspers’ doch ein wichtiges Element in der Bewertung des Wahns.

Vielleicht ließe es sich in der Hinsicht umformulieren, dass das Unverständnis weniger auf der Seite des Untersuchers liegt, als auf der Seite des Betroffenen: Dieser kann sein Gegenüber nicht mehr „verstehen“ und ersetzt dieses Verstehen durch ein erklärendes Wissen, durch sein Bestehen auf ein Ausmaß an Sicherheit in der Beurteilung des anderen, das über die gewöhnliche Sicherheit zwischenmenschlicher Beziehungen hinausgeht. So stimmt es schon, dass „wir uns“ mit dem Wahnkranken nicht mehr verstehen. Die Bedeutung des paranoiden Denkirrtums selber tritt aber vor dem verfehlten zwischenmenschlichen Zugang (als wissenden Zugang) zurück.

Das eigentliche Dilemma ist also die recht spezielle *Art* des Beziehungsverlusts, die wir wohl als ein allgemeines Muster in der Beziehungsgestaltung des Wahnkranken verstehen müssen. Daher läuft jeder ihm näher stehende Mensch sehr schnell Gefahr, in diese „wissende“ Beziehungsgestaltung einbezogen und Teil des Systems zu werden. Da eine intensivere Beziehungsgestaltung also kaum mehr möglich erscheint, rückt die zunehmende Vereinsamung in den Mittelpunkt der persönlichen Tragödie und zugleich zum Motor einer Wahnarbeit, die eben jene Vereinsamung bedingt.

So erfassen wir das Wesen des Wahns erst, wenn wir akzeptieren, dass die Möglichkeiten des Wissens vom Wahn begrenzt sind. Um dem Wesen des Wahns über seine biochemischen Bedingungen hinaus näher zu kommen, ist die Erfassung des individuellen Gelingens mitmenschlicher Lebensgestaltung zwingend mit einzubeziehen.

Treten wir dem Wahnkranken als Fachleute in biologischer Reduktion von ihm „wissend“ gegenüber, dann betreten wir letztlich die selbe Ebene wie er in seinem Wahn, da wir die Deutungsspielräume interindividueller „Ähnlichkeiten“ verlassen und über ihn ein Wissen wie über einen erfassten Gegenstand äußern, über welches wir in Wirklichkeit nicht verfügen und wohl auch nicht verfügen können.

Schlussbemerkung

Bewegung ist eine *Funktion* des Muskels. Das Wesen von Bewegung ist mit den biochemischen Prozessen des Muskels allein nicht vollständig zu beschreiben, da die Bedingungen der Bewegung über den Muskel selber hinaus gehen: Die Bewegung ist eine Art „Äußerung“ des Muskels in dem Sinne, dass er durch Vollzug seiner Funktion aus sich heraustritt. Bewegung findet im raumzeitlichen Zusammenhang mit physikalischen und gegenständlichen Kontextfaktoren statt, da sie sich auf diese bezieht. Sie ist ohne diese also nicht hinreichend zu beschreiben.

Psychische Prozesse sind eine *Funktion* des Gehirns. Das Wesen psychischer Prozesse ist mit den biochemischen Prozessen des Gehirns allein nicht vollständig zu beschreiben, da die Bedingungen psychischer Prozesse über das Gehirn selber hinaus gehen: Die psychischen Prozesse sind eine Art „Äußerung" des Gehirns in dem Sinne, dass es durch Vollzug seiner Funktion aus sich heraustritt. Psychische Prozesse finden im raumzeitlichen Zusammenhang mit physikalischen, gegenständlichen, aber vor allem auch sozialen und zwischenmenschlichen Kontextfaktoren statt, da sie sich auf diese beziehen. Sie sind ohne diese also nicht hinreichend zu beschreiben.

Ein erheblicher Teil der psychischen Prozesse dient der gegenseitigen Vermittlung jeweils subjektiver Perspektiven. Zwischenmenschliche, also intersubjektive Begegnungen erzeugen Interpretationsspielräume als Ergebnis des Zusammentreffens individuell voneinander abweichender Perspektiven. Um sich dem Wesen psychischer Prozessesse zu nähern, ist die Nutzung dieser zwischenmenschlich vorhandenen Interpretationsspielräume, also die Realisierung und Respektierung der jeweils anderen Subjektivität erforderlich. Dass dies nicht mit naturwissenschaftlicher Exaktheit möglich ist, ist ein Wesenszug von Deutungsspielräumen und damit ein Wesenszug des jeweils subjektiv Psychischen.

Demgegenüber erfasst ein Anspruch auf absolute und naturwissenschaftlich exakte Objektivierung psychischer Prozesse diese entweder als widersprüchlich oder im Wesentlichen unvollständig. Eine Reduktion psychischer Prozesse auf die biochemischen Abläufe des Gehirns führt zu einer verzerrten Wahrnehmung des Anderen unter Ausschluss der wesentlichen Funktion psychischer Prozesse, nämlich der zwischenmenschlichen Beziehungsgestaltung. Solche Psychiatrie droht, die seelische Vereinsamung des Patienten als Facette seiner psychischen Störung zu übersehen oder sogar zu verstärken, indem sie ihn als „nur beobachtet" wie einen leblosen Gegenstand hinter ihrem überhöhten Anspruch auf „Objektivität" zurücklässt. Wie sehr psychiatrische Arbeit in ihrer zwischenmenschlichen Relevanz diesem Anspruch letztlich selber zum Opfer fallen kann, wird paradoxerweise gerade am Beispiel des Wahns besonders deutlich.

Wir bleiben in unserem menschlichen Miteinander auf der sicheren Seite, wenn wir dann doch Jaspers beherzigen: „Was verstehbar ist und das Verstehen selber ist in Bewegung. Auch in der Selbstdeutung des eigenen Lebens verwandelt sich der Sinn der äußerlich gleich bleibenden Tatbestände oder geht in andere Tiefen, von denen her das frühere Verständnis als ein vorläufiges und teilweises und vordergründiges erhalten bleibt." (a.a.O., S.299)

Literatur:

Arbeitsgemeinschaft für Methodik und Dokumentation in der Psychiatrie (2006): Das AMDP-System. Manual zur Dokumentation psychiatrischer Befunde Göttingen: Hogrefe-Verlag.
Bender, T., T. Auchter. Destruktiver Wahn zwischen Psychiatrie und Politik. Forensische, psychoanalytische und sozialpsychologische Untersuchungen, 2004. Gießen: Psychosozial-Verlag.
Benedetti, G. (1992): Psychotherapie als existentielle Herausforderung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
Dawson, J.W. (1999): Das logische Dilemma. Leben und Werk von Kurt Gödel. Wien: Springer.
Eirund, W. (2002). Chronische Schizophrenien oder: Vom „Irrsinn der Existenz". Anmerkungen zur Bedeutung einer geläufigen Diagnose. Fundamenta Psychiatrica 16, 59-65
Eirund, W. (2007). Der verbrochene Mensch. In: Eirund, W., H. Röder (Hrsg.).Psychotherapie, Spiritualität, Religion. Limburg: Glaukos

Fuchs, T. (2000). Wahnkrankheiten. In: Helmchen, H., F. Henn, H. Lauter, N. Sartorius. Psychiatrie der Gegenwart, Band 5. Berlin: Springer.
Fuchs, T., Vogeley, K., Heinze, M. (Hrsg.) (2007). Subjektivität und Gehirn. Heidelberg: Parodos Verlag.
Gödel, K. (1931). Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme. Monatshefte für Mathematik und Physik 38, 173–198.
Jaspers, K. (1913/46). Allgemeine Psychopathologie. Neunte unveränderte Auflage (1973). Springer-Verlag Berlin Heidelberg New York
Kupke, C. (2008). Was ist so unverständlich am Wahn? Philosophisch-kritische Darstellung des Jaspers‘schen Unverständlichkeitstheorems. Journal für Philosophie & Psychiatrie, Jg. 1 (1) URL: <http://www.jfpp.org/jfpp-1-2008-01.html>
Platon: Platonis Opera (1995): Volume I, 3rd edition. Oxford: Oxford University Press.
Polanyi, M. (1966) The tacit dimension. Garden City: Doubleday.
Saß, H., H.U. Wittchen, M. Zaudig (2003). Diagnostische Kriterien (DSM IV TR). Göttingen: Hogrefe
Scharfetter, C. (2003). Wahn im Spektrum der Selbst- und Weltbilder. Sternenfels: Verlag Wissenschaft und Praxis.
Tölle, R (2007). Wahn. Krankheit, Geschichte, Literatur. Stuttgart: Schattauer.
Weltgesundheitsorganisation. Internationale Klassifikation psychischer Störungen: ICD 10, Kapitel V (F). Bern: Huber.

Zum Autor:

Dr. med. Wolfgang Eirund, Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Chefarzt der Abteilung Psychosomatik und Psychotherapie an der Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach, Genthstraße 7-9. 65307 Bad Schwalbach
Kontakt: wolfgang.eirund@pitzer-kliniken.de


INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

IZPP | Ausgabe 1/2009 | Themenschwerpunkt „Gut und Böse" | Originalarbeiten

Philosophie der Versorgung. Versorgung – Selbstsorge[1]

Joachim Heil

Zusammenfassung

Der im Rahmen der Fachtagung „Psychoonkologische Versorgung. Strukturen und Praxis" gehaltene Vortrag untersucht die metaphysischen Hintergründe der medizinischen Versorgung. Da „Versorgung", insbesondere „medizinische Versorgung" keinen philosophischen, sondern einen technischen Begriff darstellt, kann es keine „Philosophie der Versorgung" geben, sondern nur eine Kritik der Versorgung. Von philosophischer Seite aus zeigt sich dabei, dass Technik ein Verstehen meint, eine Haltung, die wir gegenüber uns selbst, den Lebewesen und der Welt insgesamt einnehmen. Die metaphysischen Hintergründe, die einer solchen technischen Haltung zugrunde liegen, werden dabei von den medizinischen Wissenschaften zumeist nicht reflektiert, sondern fraglos übernommen. Auch die psychosoziale Versorgung begreift sich dabei von ihrem Selbstverständnis her meist als integrativen Bestandteil einer medizinischen Versorgung. Dabei ist es nicht zuletzt die Psychoonkologie, die die Medizin als Onkologie über die Einseitigkeit einer technischen Versorgung aufzuklären vermag, indem sie zu Bewusstsein bringt, dass es jenseits der Technik noch Grundlagen gibt, die notwendig und entscheidend für das Gelingen der Behandlung sind.

Schlüsselwörter

Haltung, medizinische Versorgung, Psychosoziale Versorgung, Selbst-Sorge, Technik, Verstehen

Abstract

Philosophy of Psycho-Social Care. Care and Self-Care

The task of the lecture given at the symposium "Psycho-Social Care – Structures and Praxis" is the metaphysical background of Medical-Care. 'Care' – in particular 'Medical-Care' – is not a philosophical but a technical term, so it becomes clear, that there is no 'Philosophy of Medical-Care" but a critique of Medical-Care. From a philosophical point it becomes apparent that 'technique' means a kind of understanding, an attitude we adopt towards ourselves and the world around us. In most cases medical science does not reflect their own metaphysical basement. Even Psycho-Social Care often describes them as an integrative part of Medical-Care. But apart from that it is Psycho-Social Care that is able to enlighten the sciences of Medical-care. Because there are required other attitudes beyond technique that are necessary and vital for the success of medical treatment.

Keywords

attitude, medical care, psycho-social care, self-care, technique, understanding

1 Einleitung: Eine ‚Philosophie der Versorgung'?

Hört oder liest man den Titel ‚Philosophie der Versorgung', so drängt sich einem natürlich als erstes die Frage auf, ob es eine solche Philosophie überhaupt geben kann. Diese Frage lässt sich erst klären, wenn deutlich ist, worum es denn in der Philosophie als Wissenschaft ganz allgemein geht.

Immanuel Kant bringt das Anliegen der Philosophie auf drei Fragen: „Was kann ich wissen?" „Was soll ich tun?" „Was darf ich hoffen?" (vgl. KrV, AA III, 522).[2] Die erste Frage zielt auf die Quellen, den Umfang und die Grenzen insbesondere unserer (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnisse. Kant begibt sich dabei gleichsam ins Vorfeld der empirischen Erfahrung und sucht, die Bedingungen der Möglichkeit dieser Erfahrung aufzuklären. Die zweite Frage wendet sich den Bedingungen der Möglichkeit moralischen Urteilens zu. Sie fragt also nach den Bedingungen, unter denen moralisches Handeln allererst als möglich begriffen werden kann. Die dritte Frage schließlich sucht – wiederum sehr vereinfachend ausgedrückt – die Bedingungen der Möglichkeit freizulegen, unter denen wir vernünftigerweise hoffen dürfen, dass unser Leben gelingt. Alle drei Fragen kumulieren für Kant letztlich in der Frage: „Was ist der Mensch?" (vgl. Log, AA IX, 25), die keine anthropologische, sondern eine ethische Frage darstellt.

Fasst man das Ganze zusammen, so lässt sich sagen, Philosophie im Sinne Kants ist die Wissenschaft von den großen Fragen der Vernunft und gleichzeitig deren Kritik, insbesondere die Kritik derjenigen Wissenschaften, die glaubten oder immer noch glauben, die großen Fragen der Menschheit beantworten zu können, ohne dabei ihre eigenen Bedingungen zu reflektieren.

Entsprechend lässt sich sagen: Es kann zwar eine sich aus den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen der medizinischen und psychosozialen Versorgung zusammensetzende ‚Wissenschaft der Versorgung' geben, aber keine Philosophie der Versorgung, sondern nur deren Kritik, d.h. weniger eine Kritik der transzendentalen Bedingungen, sondern der Vormeinungen und Vorurteile der Wissenschaften, die sich unreflektiert hinter dem Rücken der Wissenschaftler in Szene setzen. Entscheidend dabei ist, zu erkennen, wie insbesondere Hans-Georg Gadamer betont (vgl. Gadamer 1960/1990, 270–384), dass Vorurteile für unser Verstehen entscheidend sind. Es geht also nicht darum, unsere Vorurteile abzuschaffen, das kann nicht gelingen, weil wir auch als Wissenschaftler nicht einfach aus der Geschichte heraustreten können. Sondern es geht darum, unsere Vormeinungen und Vorurteile zu reflektieren, sie vor uns zu bringen, um zu einem kritischen Verständnis der wissenschaftlichen Grundhaltungen gelangen zu können.

Bevor ich Ihnen aber exemplarisch anhand von zwei Fragestellungen aufzeigen möchte, was eine ‚Philosophie der Versorgung' als Kritik im oben genannten Sinne sein kann, will ich das Thema ‚Versorgung' zunächst ganz allgemein beleuchten.

2 Allgemeine Überlegungen zum Begriff der ‚Versorgung'

Unter dem Begriff ‚Versorgung' wird man weder in Lexika für Psychiatrie, Psychotherapie oder medizinischer Psychologie noch in Lexika oder Handbüchern für Philosophie einen Eintrag finden. Es bleibt einem gar nichts anderes übrig, als zunächst einmal ein allgemeines Verständnis zu entwickeln. Dann zeigt sich, dass unter ‚Versorgung' zunächst ganz allgemein der Ausgleich eines aufgetretenen Mangels an bestimmten Gütern für einen bestimmten Zweck verstanden wird, die die Natur – aber auch die Gesellschaft oder das soziale Umfeld – von sich aus nicht oder nicht mehr in ausreichendem Maß bereitstellt. Versorgen können wir jemanden beispielsweise mit Geld, mit Medikamenten, auch mit Informationen, mit Zuwendung, mit Aufmerksamkeit und Verständnis, das er dringend braucht. Aber auch Tiere, Pflanzen oder Sachen können versorgt werden: das Pferd mit Fressen, der Gärtner versorgt die Pflanzen, der Hausmeister die Heizung. Deutlich wird an diesen Beispielen, dass ‚Versorgung' im engeren Sinn kein natürlich ablaufendes, kein triebgesteuertes Geschehen meint, sondern ein bewusstes ‚Versorgen' bzw. ein Bereitstellen von etwas, das dem zu Versorgenden aus ganz bestimmten Gründen mangelt.

Ausgegangen wird ganz allgemein bei der Versorgung weiterhin von einem beobachtbaren oder berechenbaren (Ideal-) Zustand, der ein einwandfreies Funktionieren des Menschen, dessen Organismus und Psyche oder der Sache gewährleistet. Kommt die eigene Natur oder die Natur überhaupt nicht oder nicht mehr als Lieferant der ermangelten Güter zur Funktionserhaltung oder Funktionswiederherstellung in Frage, beispielsweise bei einem Mangel bzw. einer Störung hinsichtlich des genetisch geregelten Gleichgewichts zwischen Zellzyklus und Apoptose, gilt es, den Mangel allererst künstlich, d.h. mit Hilfe von Technik auszugleichen, um sich dem Idealzustand wieder annähern zu können. ‚Versorgung‘ im modernen und medizinischen Sinne ist kein philosophischer, sondern zunächst einmal ein technischer Begriff.

In unterschiedlichen Bereichen der Akutmedizin ist bereits erkannt worden, dass bestimmte Patientengruppen nicht nur medizinischer Versorgung bedürfen, sondern darüber hinaus auch Unterstützung im sozialen und psychischen, emotionalen Bereich, um die Erkrankung und ihre Folgen bewältigen zu können. Diesen Bedürfnissen im Rahmen einer medizinischen Versorgung gerecht zu werden, ist die Aufgabe von Wissenschaftlern unter anderem aus den Bereichen der Psychologie und Psychotherapie, der Soziologie und Sozialpädagogik, aber auch von Wissenschaftlern, die in künstlerisch-therapeutischen Feldern tätig sind. Die psychosoziale Versorgung bleibt dabei zwar teilweise auf einzelne Fachabteilungen wie etwa die Onkologie begrenzt, es finden sich aber auch klinikübergreifende Konzepte wie den Kliniksozialdienst oder den allgemeinen psychologischen Dienst. Zwar beschränkt sich die psychosoziale Versorgung nicht auf die Versorgung im Akutkrankenhaus, sondern gewinnt auch in anderen Versorgungsbereichen wie beispielsweise der ambulanten und teilstationären Versorgung, in der Rehabilitation und der Nachsorge immer mehr an Bedeutung. Insgesamt aber bleibt die psychosoziale Versorgung – meist und nicht zuletzt auch von ihrem Selbstverständnis her – integrativer Bestandteil einer medizinischen Versorgung.

Insbesondere die Apparatemedizin als (Grund-)Form der medizinischen Versorgung ist dabei durch den Einsatz technischer Apparate und Verfahren zur Diagnose und Therapie gekennzeichnet. Dass bei der Betreuung des Patienten durch den Arzt oder Therapeuten selbst die Apparatur vor dem Menschen zurücktreten sollte, ist in der Medizin ein Gemeinplatz. Entscheidender für unsere Überlegungen ist Folgendes: Die naturwissenschaftlich orientierte Medizin sucht den die Versorgung auf den Plan rufenden Mangel nicht nur auszugleichen, sondern dieser Mangel wird zunächst und zumeist durch Technik allererst ans Licht gebracht und festgestellt. Hierauf beruht weitgehend die gesamte moderne medizinische Diagnostik und Therapie. Beide dienen der frühzeitigen Erkennung von Krankheiten, der Heilung und der Wiederherstellung der Lebensqualität. Was in Frage steht ist also gar nicht die Technik selbst, sondern zu fragen ist nach der allgemeinen Haltung, die wir nicht nur als Mediziner, sondern auch als im psychosozialen Feld forschende Wissenschaftler gegenüber der Versorgungs-Technik einnehmen.

3 Versorgung als moderne Technik

Um unserer allgemeinen Haltung gegenüber der modernen Technik und ihrem Wesen auf die Spur zu kommen, möchte ich zunächst Sigmund Freud zitieren. In seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* stellt Freud die „Hinfälligkeit unseres eigenen Körpers“ als eine der drei Quellen menschlichen Leids heraus. Diese zwingt uns für Freud „zur Anerkennung … und zur Ergebung ins Unvermeidliche“ (Freud 1930/2009, 52). Denn wir werden unseren eigenen Körper und Organismus trotz aller technischen Möglichkeiten nie vollständig beherrschen. Von dieser Einsicht geht für Freud allerdings keine lähmende Wirkung aus, sie weist vielmehr „unserer Tätigkeit die Richtung“ (ebd.). Dem zivilisatorischen Fortschrittsgedanken in Hinblick auf die

Überwindung körperlicher Leiden und Mängel mit Hilfe der Technik eignet für Freud also keine konstitutive, sondern heuristische, richtungsweisende Bedeutung. Freud warnt davor, die „Idealvorstellung von Allmacht und Allwissenheit“ (Freud 1930/2009, 57) zum konstitutiven Prinzip des Kulturerwerbs hochzustilisieren. Zwar sei der Mensch aufgrund der Fortschritte in Wissenschaft und Technik nun „sozusagen eine Art Prothesengott geworden“ (ebd.). Vergessen werden darf für ihn dabei allerdings nicht, „daß der heutige Mensch sich in seiner Gottähnlichkeit nicht glücklich fühlt“ (Freud 1930/2009, 58). „Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. Sie wissen das, daher ein gut Stück ihrer gegenwärtigen Unruhe, ihres Unglücks, ihrer Angststimmung“ (Freud 1930/2009, 108). Unser Verhältnis zur modernen Technik ist für Freud also wesentlich gekennzeichnet durch Angst. Der Ursprung dieser Angst ist für Freud allerdings gar nicht in der Technik zu suchen, sondern gründet in uns selbst.

Im Rahmen ihrer sozialphilosophischen Studien erkennen Theodor W. Adorno und Max Horkheimer hinter allen abendländischen Weltdeutungen – nicht nur der technischen, sondern auch der mythischen – die Absicht, menschliche Macht über die fremde, übermächtige Wirklichkeit zu gewinnen (vgl. Horkheimer/Adorno 1947/2004). Die vom Mythos zum Logos voranschreitende abendländische Denkgeschichte erweist sich dabei als dialektischer Prozess zunehmender Weltbemächtigung und damit paradoxerweise einhergehender Selbstentfremdung des Menschen. Der nach Freiheit und Autonomie strebende Mensch wird zum überwältigten Opfer der einst Freiheit ermöglichenden Mächte. Plakativ ausgedrückt: Der Mensch, der sich der Technik bedient, um Freiheit von der übermächtigen Wirklichkeit zu gewinnen, wird zum Sklave seines Sklaven – der Technik.

Nun könnte man einwenden, dass dies noch eine von den besseren Mythen sei, die die Soziologen und Psychoanalytiker erzählen. Darum aber geht es nicht. Es geht vielmehr darum, zu begreifen, dass Technik ein Verstehen ist. Aber eben nur *eine* Weise des Verstehens von Welt. Genau dies bring Martin Heidegger zum Ausdruck, wenn er sagt: „Das Wesen der Technik [ist] ganz und gar nichts Technisches“ (Heidegger 1953/2000, 9). Von ihrem ursprünglichen Verständnis als *téchne*, als Kunstfertigkeit, meint Technik nichts anderes, als ein Hervorbringen von Wahrheit. Hier liegt der eigentliche Ursprung der Technik und der Grund ihrer Macht. Was den Menschen in seinem Wesen für Heidegger heute bedroht, sind weniger die technischen Möglichkeiten, sondern der metaphysische Glaubensgrundsatz unseres modernen Technik-Verständnisses: „Die Meinung, das technische Herstellen bringe die Welt in Ordnung“ (Heidegger 1946/1994, 259). Hinzu tritt noch ein weiterer Gedanke: „Vor allem aber verhindert die Technik selbst jede Erfahrung ihres Wesens. Denn während sie sich voll entfaltet, entwickelt sie in den Wissenschaften eine Art des Wissens, dem es verwehrt bleibt, jemals in den Wesensbereich der Technik zu gelangen, geschweige denn in ihre Wesensherkunft zurückzudenken“ (ebd.). Aufgrund des zum Inbegriff jeglichen Weltverstehens gewordenen Glaubensgrundsatzes, allein die Technik ermögliche ein Sich-Einrichten des Menschen in der Welt, verhindert die Technik, ihre eigenen Ursprünge zu reflektieren und ihre Wesensherkunft zu bedenken. Für Edmund Husserl lässt sich diese Problematik nur klären, „*wenn* der Wissenschaftler in sich die Fähigkeit ausgebildet hat, nach dem *Ursprungssinn* aller seiner Sinngebilde und Methoden *zurückzufragen*“ (Husserl 1936/1976, 57). Hier geht es nicht bloß um ein Erklären natural-kausaler Zusammenhänge, sondern um das Verstehen und Eröffnen von Sinnzusammenhängen und Sinnstrukturen. Dabei fällt auf, dass insbesondere bei der psychoonkologischen Versorgung von bestimmten Versorgungsgütern die Rede ist, die der Aufrechterhaltung der Lebensqualität und der Autonomie und Würde des Menschen dienen. Nun scheint es allerdings absurd, davon zu sprechen, man ‚versorge‘ jemanden direkt und unmittelbar mit Autonomie und Würde. Würde und Autonomie sind keine Versorgungsgüter, sondern

höchst sinnstiftende und handlungsrelevante Ideen bzw. Ideale. Im Leitprofil des Psycho-Onkologischen Dienstes der HSK Wiesbaden[3] werden die Würde und Autonomie des an Krebs erkrankten Menschen insofern auch nicht als Versorgungsgüter gefordert, sondern als Zwecke an sich selbst im Sinne einer Selbstverpflichtung, denen es im Zusammenhang mit den verschiedenen wissenschaftlichen Ansätzen psychosozialer Versorgung Priorität einzuräumen gilt. Versorgungsgüter können also der Aufrechterhaltung der Würde und Autonomie des Menschen dienen, sie sind aber nicht diese Würde und Autonomie selbst. Dieser (Sinn-) Zusammenhang wird noch wichtig, wenn wir zu der Bedeutung der moralischen Verantwortung bei der ‚Versorgung‘ kommen. Die maßgeblich durch Technik bestimmte Wissenschaft aber fragt nicht mehr nach dem Sinn ihrer Begriffe und Methoden; sie bemerkt nicht einmal, dass die Frage nach Sinn überhaupt klärungsbedürftig ist. Es geht also nicht darum, die Technik abzuschaffen, sondern es geht darum, zu verhindern, dass das technische Verstehen zum Inbegriff des Verstehens von Leben, Mensch und Welt wird. Genau dieses Zurückfragen nach Sinn verfolgt aber gerade die psychosoziale Versorgung mit ihren Methoden zu einer differenzierten Wahrnehmung, der Beschreibung, der Bestätigung, der Ermutigung und Versicherung.

In Friedrich Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* lautet einer der Kernsätze: „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*“ (Schiller SW V, 618). Nicht mit Hilfe der modernen Technik, die für ihn sehr wohl ein Begriff war, sondern erst im Spiel mit dem Schönen überwindet der Mensch für Schiller Sorge und Furcht vor dem Grundlosen seiner Existenz – und sei es auch nur für einen flüchtigen, ästhetischen Augenblick.

Auch der Psychoonkologie geht es insbesondere um die Annäherung an das Ideal eines Gleichgewichts der seelischen Funktionen und das seelisch-körperliche Wohlbefinden des Menschen zwischen Krisen- und Glückserfahrung, Sinnerfahren und Sinnlosigkeit. Sind Lebensqualität und deren Forschung nicht zuletzt originäre Themen und Anliegen der Psychoonkologie und von dort in die Medizin übernommen worden, so ist die Psychoonkologie in ihrem Anliegen keineswegs von Schiller weit entfernt. Denn gerade für Schiller „muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die *ästhetische Erziehung* zu einem vollständigen Ganzen zu machen“ (Schiller SW V, 807). Für ihn ist insbesondere „der Tod … ein solcher (erg. erhabener) Gegenstand“ (Schiller SW V, 498), der unser rationales Vermögen und unsere technischen Möglichkeiten unendlich übersteigt. Schiller geht es dabei keineswegs darum, dass wir uns Krankheit und Tod *schön* spielen sollen oder gar den Tod mit Hilfe des kantischen Vernunftglaubens oder der Religionsidee einer Unsterblichkeit der Seele überwinden. „Vielmehr muß diese Idee nur gleichsam im Hintergrunde stehen, um bloß der Sinnlichkeit zu Hülfe zu kommen, wenn diese sich allen Schrecknissen der Zernichtung trost- und wehrlos bloßgestellt fühlte und unter diesem heftigen Angriff zu erliegen drohte“ (Schiller SW V, 499). Entsprechend ist bei einer ästhetischen Erziehung stets mit zu bedenken, „daß das hier behauptete Ideal der (unbedingten) Freiheit bei Schiller gründet im klaren Bewußtsein der (unbedingten) Unfreiheit gegenüber dem Aussichtslosen schlechthin, dem Tod“ (Schiller SW V, 1194).

Zur Erlangung des von Schiller in seiner ästhetischen Erziehung angestrebten, liberalen, menschenwürdigen Verhältnisses zu sich und zur Welt – auch und gerade unter erschwerten Lebensbedingungen – gehört in der Tat all das, was auch in der psychoonkologischen Betreuung und Versorgung an Gütern im Rahmen der Therapie bereitgestellt wird. Von diesen Gütern sind Kosmetik und Schminke keineswegs die belanglosesten. Denn das Selbst- und Weltverständnis der Schminke, genauer: der Maske, ist nicht das technische, sondern gründet in der Wahrheit der Kunst, der Musik, der Dichtung, des Theaters, des Dionysischen und der Religion.

Nun wird deutlicher, was mit einer Philosophie der Versorgung als Kritik gemeint ist: Auch der medizinischen Versorgung als einem technischen Verstehen liegen Ideale zugrunde, nämlich die Ideale der Mathematik und Geometrie, die letztlich der Berechenbarkeit und Vermessbarkeit von Welt bzw. Natur dienen. Auch der technischen Versorgung geht es dabei um Wahrheit, nämlich um die Wahrheit einer durch Mathematisierung und Geometrisierung festgestellten, verfügbar gemachten und bereitgestellten Natur. Wird aber das der Technik zugrundliegende Ideal zum alleinigen erhoben, so erscheint der Mensch als nichts anderes, denn als ein berechenbares und vermessbares Objekt. Auch eine psychosoziale Versorgung ist unter dem Erwartungsdruck der Wissenschaftlichkeit der Gefahr ausgesetzt, nur noch auf eine Technik reduziert zu werden, die genau kalkulierbar und berechenbar, planbar und durchführbar wird.[4]

„Der *Nutzen* ist das große Ideal der Zeit, dem alle Kräfte fronen und alle Talente huldigen sollen …, und die Grenzen der Kunst verengen sich, je mehr die Wissenschaft ihre Schranken erweitert“ (Schiller SW V, 572), schreibt Schiller. Was für ihn dabei im Zuge der modernen Rationalisierung und Technisierung letztlich herauskommt, ist allerdings der „in die Fesseln der Regel“ geschlagene „lebendige Geist“, aufbewahrt in einem „dürftigen Wortgerippe“ (Schiller SW V, 571).

Nun zeigte sich allerdings, dass es neben dieser technischen Wahrheit für uns noch andere Wahrheiten gibt. Diesen Wahrheiten liegen nicht technische Ideale zugrunde, sondern Ideen, die wesentlich zu unserem Menschsein gehören und die sich im Verlauf unserer abendländischen humanistischen Tradition herausgebildet haben. Vor allem aber gründet unsere Tradition auf der Idee der Autonomie bzw. der Willensfreiheit, weil ohne diese Voraussetzung von Würde und Verantwortung keinerlei Rede sein kann.

Es ist keine Frage, dass medizinische und psychosoziale Versorgung einen hohen Wert auf einen technisch einwandfreien Ablauf ihrer Versorgung legen, sie ihre Verfahren im Verlauf der Forschung verbessern, präzisieren und wenn nötig ihre Grundsätze falsifizieren müssen, um die Lebensqualität der Menschen aufrechterhalten und optimieren zu können. Wie wir aber bereits herausgestellt haben, dient insbesondere die psychoonkologische Versorgung von ihrer Selbstverpflichtung her einem noch weitaus höheren Zweck, nämlich der Würde und Autonomie des Menschen. Was aber heißt es denn eigentlich, wenn wir von Lebensqualität, von Autonomie und Würde sprechen?

Um diese Fragen klären zu können, möchte ich kurz auf das Thema der psychoonkologischen Versorgung als Selbstsorge eingehen und auf jenen Denker zu sprechen kommen, auf den unser im Grundgesetz verankerter Begriff der Würde des Menschen maßgeblich zurückgeht, nämlich auf Immanuel Kant.

4 Medizinische und psychosoziale Versorgung als Selbstverpflichtung

Für Kant ist durchaus deutlich, dass zu einem gelingenden, würdevollen Leben auch all das gehört, was uns das Leben angenehm und erträglich macht, mithin auch und gerade in moralischer Hinsicht Lebensqualität und Lebensgenuss unerlässlich sind. Ansonsten wäre nur ein unglücklicher Asket ein moralischer Mensch. Das aber ist für Kant völlig absurd, weil der Mensch gar nicht in der Lage ist, jeglichen subjektiven Gefühlen, Wünschen, Neigungen und Leidenschaften vollständig zu entsagen. Der entscheidende Satz in diesem Zusammenhang lautet: „Daß aber eines Menschen Existenz an sich einen Werth habe, welcher bloß lebt, … um *zu genießen*, … sogar wenn er dabei Anderen … als Mittel dazu aufs beste beförderlich wäre …: das wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er thut … in voller Freiheit und unabhängig von

dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, giebt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten Wert“ (KU, AA V, 208).

Sie ahnen schon, worauf Kant hinaus will, nämlich darauf, dass sich der Mensch nicht auf ein reines Natur- und Triebwesen, nicht ausschließlich auf ein vermessbares und berechenbares Objekt reduzieren lässt. Kant ist selbst Naturwissenschaftler genug, um zu wissen, dass es im Rahmen dessen, was wir gemeinhin unter *Existenz* verstehen, nämlich unsere Existenz unter empirischen Gesetzmäßigkeiten, keinerlei Autonomie geben kann.[5] Dass wir uns als Wissenschaftler allein auf diese natural-kausale Sichtweise im Hinblick auf den Menschen beschränken sollten, dagegen spricht für Kant schon allein die Tatsache, dass wir über das Vermögen der Vernunft verfügen. Kant gesteht durchaus zu, dass die Vernunft auch der Lebenserhaltung, der Lebenssteigerung und gar dem subjektiv egoistischen Glücksstreben des Menschen dienen kann. Aber darin liegt für ihn nicht der letzte, der höchste Zweck des menschlichen Vernunftvermögens (vgl. GMS, AA IV, 395). Dieser höchste Zweck liegt für Kant vielmehr darin, dass die Vernunft als ein Wille gedacht wird, der in der Lage ist, seine Motive gemäß der Vorstellung von selbst gegebenen Gesetzen auszurichten, also gemäß Gesetzen, die von jeglicher empirischen Determination, von kulturellen Bedingungen, von subjektiven Gefühlen, Neigungen und Leidenschaften schlechthin unabhängig sind. Diese Gesetze nennt Kant, im Unterschied zu Naturgesetzen, moralische Gesetze. Die Idee des autonomen, schlechthin selbst bestimmten Willens, der wir uns als Menschen immer nur annähern können, bildet das grundlegende Ideal der Moral-Philosophie Kants. „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (GMS, AA IV, 69). Für Kant ist entsprechend „*Person* … dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind“, ein „Ding“ aber, „was keiner Zurechnung fähig ist“, welches also „selbst der Freiheit ermangelt, heißt … *Sache*“ (MS, AA VI, 223).

Gerade in diesem Zusammenhang wird deutlich, weshalb Autonomie und Würde des Menschen nicht im Sinne eines Versorgungsgutes bereitgestellt werden können. Würde kann mir von keinem Anderen gegeben werden, sondern ist einzig aufgrund eines „Selbstzwanges“ (MS, AA VI, 380) bzw. einer Selbstverpflichtung des Willens zu erlangen, der sich diese moralische Autonomie zum Zweck setzt. Die entscheidende Einsicht Kants lautet nun: „Darin besteht eben die *Vollkommenheit* eines andern Menschen, als einer Person, daß er *selbst* vermögend ist sich seinen Zeck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann“ (MS, AA VI, 386).

Überträgt man diese Einsichten auf die medizinische und psychosoziale Versorgung, so zeigt sich, dass es gar nicht Aufgabe sein kann, dem Menschen Autonomie und Würde unmittelbar verschaffen zu wollen. Medizin und psychosoziale Versorgung können sich der Idee der Würde des Menschen verpflichten, sie können alle notwendigen Versorgungsgüter unter dem Siegel der Gerechtigkeit bereitstellen, damit der Einzelne sein Leben auch angesichts des Unvermeidlichen in Würde führen kann. Aber Würde und Autonomie kann der Einzelne sich in letzter Konsequenz nur selbst geben und nehmen. Auch wäre Kant gründlich missverstanden, wenn man glaubte, seine Moralphilosophie ginge gänzlich in der Pflicht zur Erlangung der eigenen moralischen Integrität und Autonomie auf. Das Gesetz dieser Autonomie, welches Kant auch das *moralische Gesetz* nennt, macht es mir nämlich nicht nur zur Pflicht, die eigene moralische Vollkommenheit anzustreben, sondern dabei gleichzeitig alles in meinen Möglichkeiten stehende zu tun, den Anderen mit all jenen Gütern zu versorgen, denen er bedarf, um seine Lebensqualität aufrechtzuerhalten (vgl. MS, AA VI, 385–389). Die Aufrechterhaltung der Lebensqualität bildet dabei nicht die transzendentale, sondern die lebensnotwendige Basis der in der Idee der Autonomie gründenden Würde des Menschen.

Dass auch in einer medizinischen und psychosozialen Versorgung, die sich dem Ideal der Würde des Menschen verpflichtet weiß, Fremdverantwortlichkeit bzw. Versorgung und Eigenverantwortlichkeit bzw. Selbstsorge in einem engen wechselseitigen Verhältnis stehen und es dabei weder um Mitleid noch um einen selbstaufopfernden Altruismus gehen kann, möchte ich abschließend noch kurz verdeutlichen.

5 Medizinische und psychosoziale Versorgung als Selbstsorge

Im Gegensatz zu Schopenhauer, für den das „jedem Menschen angeborene und unvertilgbare, natürliche Mitleid“ „die alleinige Quelle *nicht-egoistischer Handlungen*“ darstellt, denen „ausschließlich“ „moralischer Werth“ zukomme (Schopenhauer SW IV, 264), lässt sich das Mitleid als eine auf den Willen einwirkende Triebkraft für Kant nicht zu einem Prinzip der Moral hochstilisieren. Zwar geht es Schopenhauer dabei nicht um ein konkretes Fühlen des Schmerzes des Anderen, sondern um die Einnahme eines Standpunktes für die Verfassung der leidenden Kreatur als die für ihn einzige Möglichkeit, wie der Mensch seine Individuation, seinen Egoismus zu überschreiten vermag. Nun bewahrt uns die Einnahme eines solchen von Schopenhauer geforderten Standpunktes aber keineswegs davor, die Individuation in kritikloser Entgrenzung bis hin zur Selbstaufopferung zu überschreiten.

Auch für Kant kann Mitleid unsere Handlungen durchaus begleiten. Auch für ihn gilt es, bestimmte teilnehmende Empfindungen in der zwischenmenschlichen Praxis nicht zu vernachlässigen. Sich aber die Kultivierung der Empfänglichkeit für das Mitleid selbst als Pflicht aufzuerlegen und rein aus Mitleid handeln zu wollen, wäre für Kant nicht nur ein Widerspruch – denn Liebe oder Mitleid können für Kant nicht Sache einer Selbstverpflichtung sein –, sondern darüber hinaus „eine beleidigende Art des Wohltuns“ (MS, AA VI, 457), weil sie den Menschen zum bloß leidend-empfänglichen Wesen degradiert. Kants Moralphilosophie bildet in letzter Konsequenz die Grundlage einer moralischen Praxis des zwischenmenschlichen Engagements, wobei dieses Engagement weder in ein rein mechanisches, gefühlloses Versorgen noch eine Mitleidsethik führt, sondern die Selbstverpflichtung im Zentrum steht, sowohl mich selbst als auch den Anderen niemals bloß als Sinnenwesen, sondern jederzeit auch als Vernunftwesen zu betrachten und zu respektieren.

In seinen weiteren Erläuterungen macht Kant nochmals deutlich, dass ich mir nicht die Autonomie und Würde des Anderen zum Zweck setzen kann, weil diese nur der Andere aufgrund seiner Eigenverantwortlichkeit anzustreben vermag. Kein Widerspruch, sondern sogar Pflicht ist es für Kant allerdings, mir die Beförderung der Glückseligkeit bzw. der Lebensqualität des Anderen zum Zweck zu setzen. „Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurtheilen überlassen; nur daß mir auch manches zusteht zu weigern, was sie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben es als das Ihrige von mir zu fordern“ (MS, AA VI, 388). Ich kann dem Anderen also durchaus ein bestimmtes Gut verweigern, das er im Hinblick auf seine Lebensqualität als unerlässlich ansieht, nämlich insbesondere dann, wenn die Verweigerung in Einklang mit vorfindlichen Rechtsgesetzen geschieht.

Kant unterscheidet in diesem Zusammenhang noch einmal zwischen der „physischen Wohlfahrt“ und dem „moralischen Wohlsein anderer“ (MS, AA VI, 393–394). Im Hinblick auf die physische Wohlfahrt wird mir die Bereitstellung materieller Güter zur Erhaltung meiner Integrität, angesichts des anderen Menschen zur Pflicht gegenüber diesem, d.h. es wird mir zur Pflicht, auch seine Integrität durch Bereitstellung materieller Güter zu bewahren und zu fördern. Zwar kann nun das „*Wohlwollen*“ gegenüber dem anderen Menschen „unbegränzt sein“ (MS, AA VI, 393). Auch für „*Wohlthun*“ können keine „bestimmten Grenzen“ angegeben

werden, doch muss auch dieses im Einklang mit der Eigenverantwortlichkeit gegenüber mir selbst stehen, d.h. auch dieses Wohltun muss mit der Bedingung der Möglichkeit meiner eigenen Würde verträglich sein und darf nicht zur falsch verstandenen Selbstaufgabe führen. „Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) Anderer ihrer zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein“ (ebd.).

Im Hinblick auf das „*moralische Wohlsein Anderer*“ (MS, AA VI, 394) macht Kant nochmals deutlich, dass dieser Zweck für mich nur ein indirekter Zweck sein kann. Denn dieses moralische Wohlsein lässt sich nur durch den Anderen selbst erreichen. Zwar kann ich dem anderen Menschen seine Würde nicht aufnötigen, doch soll ich seine moralische Integrität insofern befördern, als ich ihm nichts aufnötige, was seiner Würde zuwider laufen würde.

Übertragen wir diese Einsichten nun auf die medizinische und psychosoziale Versorgung, die sich den Idealen der Autonomie und Würde des Menschen verpflichtet weiß, so zeigt sich, dass wir als Wissenschaftler nicht nur aufklärungsfähig und aufklärungswillig, sondern in hohem Maße bereits aufgeklärt sein müssen. Ich selbst muss also schon wissen, was es heißt, eigenverantwortlich zu handeln, um die Autonomie und Würde des anderen Menschen befördern zu können.

6 Schlussbemerkung: Psychosoziale Versorgung als Dialog

Man mag nun abschließend gerade im Hinblick auf die theoretischen Einsichten Kants als Grundlage für die Praxis medizinischer und psychosozialer Versorgung einwenden, dass solche programmatischen Theorien immer Elemente weitblickender und grundsätzlicher gesellschaftlicher Reformbewegungen waren und sind. Dabei werde aber leicht übersehen, dass nicht Ideen und Ideale, sondern Interessen – insbesondere ökonomische und politische Interessen – das Handeln der Menschen unmittelbar beherrschen. Dem möchte ich mit Max Weber entgegenhalten, dass dieser Einwand zwar durchaus zutrifft. „Aber: die Weltbilder, welche durch ‚Ideen‘ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte“ (Weber 1920/1991, 11).

Resümierend wurde deutlich, was eine Philosophie der Versorgung als Kritik sein kann. Es zeigte sich, dass sich die Medizin selbst im Hinblick auf ihre Versorgungspraxis nicht auf ein rein technisches Verständnis reduziert, sondern für psychosoziale Ansätze und ihre Verstehensweisen von Mensch und Welt öffnet, um ihrem eigentlichen Zweck, nämlich der Beförderung der Menschenwürde, gerecht werden zu können. Im Dialog mit den an der Versorgung beteiligten Wissenschaften kann eine Philosophie der Versorgung als Kritik die Aufgaben, Ziele und den eigentlich Zweck einer medizinischen und psychosozialen Versorgung verdeutlichen und dessen tiefe Verwurzelung in unserer abendländisch humanistischen Kultur herausstellen. Eine Philosophie der Versorgung als Dialog der medizinischen, psychosozialen und philosophischen Ansätze kann hier nicht nur zu einem kritischen Selbstverständnis des Wissenschaftlers und des Patienten im Hinblick auf Eigen- und Fremdverantwortlichkeit beitragen, sondern sie kann die Notwendigkeit ihrer Ansätze und Methoden über ein rein technisches Verständnis hinaus begründen, und gegenüber ökonomischen und politischen Interessen geltend machen. Dabei ist es nicht zuletzt die Psychoonkologie, die die Medizin als Onkologie über die Einseitigkeit einer technischen Versorgung aufzuklären vermag, indem sie zu Bewusstsein bringt, dass es jenseits der Technik noch Grundlagen gibt, die notwendig und entscheidend für das Gelingen der Behandlung sind.

Literaturverzeichnis

Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). In: Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur. Und Andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2009, 29–108

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (1960). Tübingen: Mohr Siebeck, 6. Aufl., 1990

Heidegger, Martin: *Wozu Dichter?* (1946). In: Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt/M.: Klostermann, 7. Aufl., 1994, 269–320

Heidegger, Martin: *Die Frage nach der Technik* (1953). In: Heidegger Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, 2000, 9–40

Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947). Frankfurt/M.: Fischer, 15. Aufl., 2004

Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936). In: Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Bd. VI, Den Haag: Nijhoff 1976

Kant, Immanuel: *Akademie-Textausgabe* (AA), Berlin: de Gruyter, 1968ff.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787). In: AA III, 1–552

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). In: AA IV, 387–463

Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). In: AA V, 3–163

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft* (1791). In: AA V, 167–485

Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten* (1797). In: AA VI, S. 205–491

Kant, Immanuel: *Logik*, hrsg. v. Gottlob Benjamin Jäsche (1800). In: AA IX, 3–150

Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, München: dtv, 2004

Riedel, Wolfgang: *Kommentar zu Schillers Ästhetischen Abhandlungen*. In: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, Bd. V. München: dtv, 2004, 1193–1264

Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795). In: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, Bd. V. München: dtv, 2004, 570–669

Schiller, Friedrich: *Über das Erhabene*. In: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, Bd. V. München: dtv, 2004, 792–808

Schiller, Friedrich: *Vom Erhabenen. Zur weitern Ausführung einiger Kantischer Ideen*. In: Friedrich Schiller: Sämtliche Werke, Bd. V. München: dtv, 2004, 489–512

Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, Wiesbaden: Brockhaus, 1950

Weber, Max: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen I. Konfuzianismus und Taoismus* (1920). Schriften 1915–1920. Studienausgabe, Bd. I/19. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991

---

1 Vortrag im Rahmen der 2. Bundesweiten Tagung des Psycho-Onkologischen Dienstes der HSK Wiesbaden vom 01.–02. Oktober 2009. Thema: „Psychoonkologische Versorgung. Strukturen und Praxis"

2 Kant wird nach der *Akademieausgabe* (AA), Berlin: de Gruyter, 1968ff. unter Angabe der entsprechenden Bandnummer und Seitenzahl zitiert.

3 http://www.hsk-wiesbaden.de/Home/Zentrum_fuer_Innere_Medizin/PsychoOnkologischer_Dienst_HSK/PsychoOnkologischer_Dienst.htm. Date of download: 20. August 2009

4 Letztere Einsicht verdanke ich den persönlichen und konstruktiven Gesprächen mit Alf von Kries, dem Leitenden Diplom-Psychologen des Psycho-Onkologischen Dienstes der HSK Wiesbaden.

5 Entsprechend ist auch für Kant „die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt … die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie" (KrV, AA V, 34)

Zum Autor

Dr. Joachim Heil, Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: jheil@uni-mainz.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Filmbetrachtung: „Das weiße Band“

Norbert Mink

„Eine deutsche Kindergeschichte“ – so nennt Michael Haneke im Untertitel seinen jüngsten Film, der nach der Uraufführung in Cannes mit der Goldenen Palme ausgezeichnet wurde. Für eine deutsche Kindergeschichte gegen Ende der wilhelminischen Ära anno 1913 in einem protestantischen Dorf im Norden Deutschlands bleibt nur ein enger Entwicklungsrahmen, der von den kirchlichen und weltlichen Autoritäten rigoros abgesteckt wird. Dem entsprechen visuell die sorgfältig komponierten Bilder des Films, deren Blickwinkel immer wieder durch vertikale Strukturen gerahmt werden – was die Darsteller dann in einem undurchlässigen Käfig agieren lässt. Intensiviert wird der Eindruck von Enge noch dadurch, dass die ursprüngliche Farbigkeit des Films in der Nachbearbeitung auf ein strenges Schwarzweiß eingeschränkt wurde.

Es sind diese engen Begrenzungen, die Überschreitungen umso deutlich machen: der Baron setzt sich mit feudaler Gleichgültigkeit über Leib und Leben „seiner“ Bauern hinweg, der Pfarrer stigmatisiert schon nach geringfügigen Pflichtverletzungen mit dem „weißen Band“ im Haar seine Kinder als Sünder und der Arzt vergeht sich an seiner Tochter. So empörend diese Überschreitungen für die Betroffenen – und den Betrachter – auch sein mögen: sie werden alle im Rahmen der autoritären Ordnung begangen und erfahren in diesem verbindlichen Rahmen ihre Rechtfertigung – oder ihre Rache.

Im Zentrum des Films stehen jedoch ganz andere Überschreitungen: sie ereignen sich unvorhersehbar, ohne fundiert ableitbare Motive und sie werden von unsichtbarer Hand begangen. So bricht das Böse, das die Erwachsenen bei der Erziehung ihrer Kinder erbarmungslos ausmerzen wollen, roh über sie herein. Abseits der öffentlichen Wahrnehmungssphäre werden Außenseiter der Gemeinschaft verletzt und gequält, Häuser brennen ab – ohne dass der Film auch nur ansatzweise eine Erklärung dieser erschreckenden Zwischenfälle nahe legte. Hier gerät der dörfliche Erklärungsrahmen aus den Fugen – und der Film tut gut daran, dieses Numinosum offen zu lassen. Denn bei der Betrachtung der rätselhaften „Unglücksfälle“ dringt er zum Kern der präfaschistischen Erziehung vor: geht es dabei doch vorrangig nicht bloß um eine schlichte Identifikation mit dem autoritären Aggressor. Weit folgenschwerer wiegt vielmehr die ebenso lustvolle wie beängstigende Wiederkehr der zuvor durch die Repressalien eben jener Autoritäten verdrängten Triebansprüche. Diese dann unbewussten Impulse stehen für das Subjekt und die Gemeinschaft nach der durchlaufenen gesellschaftlichen Dressur außerhalb des erfahrbaren Rahmens der bewussten Persönlichkeit. Gerade in ihrem fiebrigen Durchbruch entziehen sie sich der Bewertung und der Regulation durch die angestammten inneren oder äußeren Autoritäten. Ebenso entziehen sie sich dem gemeinschaftlichen Kommunikationszusammenhang, der ja selbst immer schon durch die vorherrschenden Repressions- und Abwehrmechanismen determiniert wird. Folgerichtig unterdrücken die dörflichen Honoratioren die Aufklärung der Untaten. Ist es doch eine der zentralen Aufgaben dieser Macht, die wilde Eruption der durch die Sozialisation verdrängten Triebimpulse wenn nicht zu verhindern, so doch zu kaschieren. An dieser Stelle setzt die eigentliche Kritik an der autoritären Erziehung ein. Dadurch, dass die gesellschaftlichen Autoritäten die Werte, für die sie stehen, verabsolutieren und damit entmenschlichen, kommt es zu einer nicht mehr durch Zuneigung zu überbrückenden Dichotomisierung von Gut

und Böse. Die mysteriösen „Unglücksfälle“ erscheinen so als etwas, das fremd aus dem Dunkel außerhalb der Dorfgemeinschaft emporkommt. Schon die zaghafte Suche nach den „Schuldigen“ bedroht potentiell die mit Akribie verteidigte Demarkation zwischen Schwarz und Weiß, zwischen drinnen und draußen. Eine Auflösung der Zwischenfälle, die ja auch eine Auflösung dieser Demarkation bedeutet, muss deshalb stärker befürchtet werden als die destruktiven Taten selbst. Da ist es nur folgerichtig, dass die Gemeinschaft – in der zentralen Gestalt des bigotten Pfarrers – den von außerhalb kommenden Lehrer, der Licht ins Dunkel bringen will, um die kollektive Verdrängung aufzulösen, mit Drohungen von seinem beunruhigenden Vorhaben abbringt. Und ebenso folgerichtig ist es, dass am Ende des Films die jungen Männer noch einmal im gemeinsamen religiösen Glauben bestärkt werden, bevor sie im heraufziehenden Ersten Weltkrieg außerhalb der Gemeinschaft – und auch außerhalb ihrer selbst – als Soldaten womöglich Gräueltaten verrichten.

Michael Hanekes Film seziert den Mechanismus der Ent-Schuldigung durch Ent-Menschlichung: wo Gut und Böse in präambivalenter Ausschließlichkeit verdinglicht werden, verliert Sozialisation als Vermittlungsprozess zwischen Menschen ihre liebevolle Anbindung. Die ideologisch erzwungene Objektivierung des Subjekthaften entzieht dann der Frage nach einer persönlichen Verantwortung in der Beziehung zum Mitmenschen jegliche Grundlage.

Während der Regisseur und Drehbuchautor diesen Erziehungsprozess – bisweilen ein wenig zu konzeptgeleitet – entfaltet, erschrickt der Zuschauer beim Betrachten dieses äußerlich ruhigen Films zunehmend über die gnadenlose Konsequenz, mit der ein Weg vorgezeichnet wird von einer solch gebändigten „Kindergeschichte“ hin zu jener anderen, blutig-rauschhaften Geschichte, die dann zwanzig Jahre später mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten beginnen wird.

Zum Autor:

Dr.med. Norbert Mink, Weilstr. 8, 65183 Wiesbaden
niedergelassener Psychoanalytiker, Lehrtherapeut und Supervisor


INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Jenseits von Wissenschaft und Ratio
Warum wir ohne gute Argumente die schlechteren Bücher verfassen

Eine kritische Rezension zu:

Michael Schmidt-Salomon
Jenseits von Gut und Böse
Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind
(2009)

Ulrich Leinhos-Heinke

1 Einführung

„Das Böse" hat auch außerhalb der IZPP Konjunktur! Zumindest in populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen: DIE ZEIT vom 22. Oktober 2009 titelt mit „*Die Wurzeln des Bösen. Eine Gedankenreise in die Vorgeschichte unserer Art zeigt [!]*[1]*, was uns zu Menschenfeinden macht*."[2] Das belegt die Notwendigkeit für die wissenschaftliche Gemeinschaft, sich auch mit der öffentlichen Rezeption anthropologischer Grundsatzfragen auseinander zu setzen, da populärwissenschaftliche Darstellungen das gesellschaftliche Bild „vom Menschen" und dessen praktische Auswirkungen erheblich prägen.

Eine Veröffentlichung, die gerade in dieser Hinsicht kritisch zur Kenntnis genommen werden sollte, ist 2009 und inzwischen schon in 2. Auflage erschienen: „Jenseits von Gut und Böse. Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind" von Michael Schmidt-Salomon.[3]

2 Zum Autor und zur Rezeption

Auf die potentielle Öffentlichkeitswirksamkeit weisen Einband- und Werbetexte wie „*Ein Plädoyer wider die Moral von ‚Deutschlands Chef-Atheist' [sic!]*", der „*unsere bisherigen Moralvorstellungen auf den Kopf*" stelle und „*uns damit den Weg zu einem befreiteren Sein, zu einer menschlicheren Ethik*" weist.[4] Damit „*setzt Michael Schmidt-Salomon neu an*", „*wo Friedrich Nietzsches ‚Umwertung aller Werte' einst endete*".[5] Dass Schmidt-Salomon durchaus mit der Rolle eines Nietzsche-Nachfolgers kokettiert, geht aus einem Interview im „Humanistischen Pressedienst" hervor, in dem er auf die Frage, ob er glaube, die „*‚Philosophie der Zukunft' geschrieben zu haben, zu der Friedrich Nietzsche bloß ein ‚Vorspiel' verfasste*", antwortet, „*ich halte mich ganz gewiss nicht für einen bedeutenderen Philosophen als Nietzsche. Der Punkt ist vielmehr, dass wir heute aufgrund des gestiegenen Wissenstandes viel leichter die Anforderungen einlösen können, die Nietzsche an eine ‚Philosophie der Zukunft' stellte. Der ‚Umwerter aller Werte' wusste noch nichts von den Erkenntnissen der Hirnforschung, Genetik, Evolutionsbiologie, Psychologie und Soziologie …*".[6]

Die Bedeutung des Autors für die öffentliche Diskussion muss ernst genommen werden: Schmidt-Salomon, Diplompädagoge und „*freischaffender Philosoph und Schriftsteller*",[7] ist Sprecher[8] im Vorstand der Giordano

Bruno Stiftung, einer „*Stiftung zur Förderung des evolutionären Humanismus*“, deren Ziel es ist, „*die Grundzüge eines naturalistischen Weltbildes sowie einer säkularen, evolutionär-humanistischen Ethik/Politik zu entwickeln und einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen.*“[9]

Dem Beirat der Stiftung gehören Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler von hoher Reputation in der aktuellen wissenschaftlichen Debatte über die Konsequenzen der modernen Verhaltens-, Neuro- und Evolutionsbiologie an wie Hans Albert, Dieter Birnbacher, Martin Brüne, Ulrich Kutschera, Axel Meyer, Thomas Metzinger, Wolf Singer, Volker Sommer,[10] Eckart Voland, Gerhard Vollmer oder Franz Wuketits, aber auch andere bekannte Persönlichkeiten wie der Literaturwissenschaftler Ludger Lütkehaus oder die Juristin und Politikerin Ingrid Matthäus-Maier.[11] Die Giordano Bruno Stiftung wird schon von daher öffentlich wahrgenommen.

Höchst aktuell hat Schmidt-Salomon im Namen der Stiftung auf die auch in den Medien ausgetragene Auseinandersetzung um den Kölner Kardinal Joachim Meisner reagiert,[12] der zuvor die Positionen des bekannten Evolutionsbiologen Richard Dawkins[13] in einen argumentativen Zusammenhang mit dem deutschen Faschismus gebracht hatte.[14]

Den Veröffentlichungen von Schmidt-Salomon, der bereits mit seinem 2005 „*im Auftrag der Stiftung geschriebenen*“[15] „*Manifest des Evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*“[16] in die öffentliche Diskussion gelangte, kommt dementsprechend das Potential zu, das Menschenbild in interessierten Fachkreisen mit hohem Praxisbezug wie Psychologen und Mediziner, aber auch Pädagogen oder Juristen zu beeinflussen.

Aus diesem Grund soll im Folgenden die aktuelle Buchveröffentlichung Schmidt-Salomons für die Leserinnen und Leser der IZPP einer kritischen Überprüfung unterzogen werden.

3 Das „Sündenfall-Syndrom“

Zunächst sollen die Grundzüge in Schmidt-Salomons Gedankengang skizziert werden. Seine zentrale These lautet, vor allem religiöse, ebenso aber „*selbst areligiöse Menschen*“ hätten „*das ‚Sündenfall-Syndrom‘ nur in den allerseltensten Fällen überwunden.*“ (16) Die *„grundlegenden Axiome*“ dieses Syndroms seien, (1.) „*dass Menschen im Gegensatz zu anderen Lebewesen über ‚Willensfreiheit*“ verfügen“, (2.) „*dass ‚das Gute‘ und ‚das Böse [...] als absolute moralische Kategorien existieren*“ und „*der moralische Dualismus von Gut und Böse als sinnvolles, ja unaufkündbares Orientierungskonzept*“ verstanden werde (17). Beide Axiome seien insofern eng miteinander verzahnt, als nur unter der Voraussetzung der Willensfreiheit Menschen für ihre jeweilige Entscheidung für „das Gute“ bzw. „das Böse“ verantwortlich gemacht werden könnten (17). (3.) Daraus resultiere das dritte Axiom, das „*moralische Schuld-, Sühne- und Sündenprinzip*“ (17). Dieses sei jedoch zu überwinden, da die ersten beiden Axiome, also „*weder die Idee der Willensfreiheit noch der Gut/Böse-Dualismus einer kritischen Überprüfung standhalten können*“ (20). „*Mit dem Abschied von Gut und Böse, Schuld und Sühne [sind] vielfältige positive Konsequenzen verbunden – sowohl für das Individuum wie für die Gesellschaft.*“ (20)

Diesen Ansatz verfolgt Schmidt-Salomon, indem er im drei Kapitel (ca. 180 Seiten) umfassenden „*Teil I*“ unter dem Titel „*Die neuen Früchte der Erkenntnis*“ versucht, wissenschaftliche Begründungen für die Unhaltbarkeit der vorgenannten „Axiome“ zu liefern, während er im anschließenden „*Teil II*“ (vier Kapitel,

etwas über 100 Seiten) unter dem Titel „*Die neue Leichtigkeit des Seins*“ die daraus resultierenden Konsequenzen für den Umgang mit sich selbst und mit anderen sowie für die Rechtsprechung aufzuzeigen beansprucht.

Der Ausgangspunkt für Schmidt-Salomons Argumentation ist, unsere Gehirne seien „*über Jahrhunderte hinweg auf der Basis von ‚Schuld und Sühne‘ und ‚Gut und Böse‘ programmiert worden*.“ (10) „*Unser Verhältnis zur Welt*“ verbessere sich „*in dramatischer Weise [...], wenn wir unsere altbackenen Moralvorstellungen endlich aufgeben könnten. Denn diese Vorstellungen haben uns summa summarum krank, kritikunfähig, selbstsüchtig und dumm gemacht*.“ (10) „*Paradoxerweise*“ seien es „*gerade die von vielen als kränkend empfundenen modernen Naturwissenschaften, die uns bei der Bewältigung dieser Aufgabe helfen können*.“ (11) Wenn wir „*die Kraft der Wissenschaft*“ nutzen, „*um den illusionären Ballast [dieser Moralvorstellungen] über Bord zu werfen [...], so verhilft uns dies zu einer ‚neuen Leichtigkeit des Seins‘*„ (11f). Dafür müssten sich Autor und Leser allerdings zunächst in einem „*Parforceritt durch die Wissenschaften [...] unter anderem mit der Hirnforschung, Evolutionsbiologie, Genetik, Soziologie und Psychologie beschäftigen*.“ (12)

Die Einlösung dieses hohen Anspruchs beschränkt sich freilich im Wesentlichen auf die evolutionsgenetische Theorie des egoistischen Altruismus und auf die Memetik-Theorie (nach Richard Dawkins); für seine Ideen zu einer daraus resultierenden individuellen Lebenskonzeption bezieht er außerdem noch die „Flow-Theorie“ (nach Mihaly Csikszentmihalyi) mit ein.

4 Moral als Gut-Böse-Paradigma

Zunächst setzt sich Schmidt-Salomon mit dem auseinander, was er sowohl in der Politik als auch in der Kultur, u.a. in Spielfilmen und Computer-Spielen, als die „*apokalyptische Matrix*“ bezeichnet, bei der es sich „*nicht bloß um eine zufällige Modeerscheinung handelt, sondern um die kulturelle Widerspiegelung eines in Europa bislang nicht hinreichend beachteten religiös-politischen Phänomens*“. (27) Vertreter dieser apokalyptischen Matrix, z. B. fundamentalistisch orientierte Politiker, begriffen die Geschichte der Menschheit als Ausdruck einer grundsätzlichen Auseinandersetzung „*zwischen Gut und Böse*“ (28). „*Die Fiktion ‚des Bösen‘“ reduziere jedoch „die komplexen Ursachen der Entstehung von Übeln auf die Wirkmacht einer einzigen diabolischen Kraft*“. Diese Fiktion stehe aber, „*wie wir noch sehen werden* [!],[17] *in krassem Widerspruch zu unserem Wissen über die realen Ursachen der Entstehung von Ungerechtigkeit, Grausamkeit und Not*.“ (32) „*Das Böse*“ sei „*eindeutig eine moralisch wertende Kategorie [...] und somit außerhalb der [...] wissenschaftlichen Beschreibungsebene angesiedelt*.“ (36) „*Die strikte Unterscheidung zwischen Gut und Böse [...] ist erst im Zuge der Entstehung monotheistischer Religionen entwickelt worden. Es handelt sich also um eine kulturelle Erfindung neueren Datums*.“ (38)[18]

So zutreffend einerseits Schmidt-Salomons Feststellung ist, dass die Rede (in der wörtlichen Bedeutung) vom "Guten und Bösen" in der (welt-) politischen Rhetorik eine wichtige Funktion einnimmt (die in der globalstrategischen Auseinandersetzung über den Zugang zu den Restressourcen an fossilen Brennstoffen in den letzten Jahrzehnten aktualisiert worden ist), so fraglich ist jedoch vor allem die mit "Zweites *Axiom des Sündenfall-Syndroms*“ bezeichnete überaus verallgemeinernde Behauptung, das Gut-Böse-Paradigma im Sinne absoluter Kategorien sei nur „*in den allerseltensten Fällen*“ überwunden. Schmidt-Salomon nennt zwar einige Beispiele zur Veranschaulichung, gibt für sein globales Urteil aber weder eine Grundmenge an, auf die er sich mit der Angabe „*in den allerseltensten Fällen*“ bezieht, noch einen statistisch hinreichenden Beleg oder eine Quelle.

Seine Gleichsetzung von „Moral“ mit „*der strikten Unterscheidung zwischen Gut und Böse, wie wir sie kennen[!]*“ (richtiger: wie Schmidt-Salomon unbelegt behauptet, 38), also mit einem zweistelligen polaren Denken von „entweder (nur) gut – oder (nur) böse“, bedeutet eine nicht belegte Eingrenzung des Moral-Begriffs, die den Differenzierungen, die Menschen und Kulturen üblicherweise in ihren moralischen Beurteilungen und Wertesystemen (mehr oder weniger) einnehmen, widerspricht. Schmidt-Salomon behauptet, „*Hass, Grausamkeit, Selbstsucht, Habgier, Neid und ihre Folgen […] sind moralische Übel, die gemeinhin mit ‚dem Bösen‘ assoziiert werden*“ (42), ohne das „*gemeinhin*“ zu belegen und als gäbe es keinerlei Psychologie der Persönlichkeit und der Handlungsmotive, deren differenzierende Erkenntnisse nicht auch (mehr oder weniger) in das Menschenbild der Bevölkerung zumindest der aufgeklärteren Gesellschaften vorgedrungen wären. Schmidt-Salomons Überblick über psychologische wissenschaftliche Befunde hält sich offensichtlich, der vollmundigen Ankündigung zum Trotz, in engen Grenzen.

„Moral“ ist eben nicht notwendig gleichzusetzen mit fundamentalistisch-religiösen Standpunkten, die keine Fallunterscheidungen mehr zulassen. Es ist naiv, überheblich oder aber schlicht eine polemische Unterstellung, in jedem Falle aber wiederum eine unbelegte Behauptung, Menschen die Fähigkeit zur moralischen Differenzierung nur „*in den allerseltensten Fällen*“ zuzugestehen. Damit entpuppt sich bereits Schmidt-Salomons Ausgangsgedanke als nicht ausreichend solide.

Problematisch erscheint weiterhin, dass Schmidt-Salomon nicht weiter differenziert zwischen öffentlicher Rede und Überzeugungen, also zwischen der zielgerichteten rhetorischen Nutzung des Gut-Böse-Paradigmas durch Politikerinnen und Politiker in der Öffentlichkeit und dem, was diese, oder aber doch zumindest die politischen Entscheider im Hintergrund, tatsächlich denken. Es ist doch wiederum naiv, alles das für wahrhaftig zu halten, was an (Pseudo-) Argumenten auf der weltpolitischen Medienbühne mit ihren Regeln und Ritualen vorgetragen wird.[19]

5 Das Prinzip des genetischen Eigennutzes

Im Unterschied zum „*natürlichen Übel*“ als einem kausal determiniert hervorgerufenen Leid (z.B. einem Erdbeben) bedeute nach Schmidt-Salomon „das Böse“ im Verhalten eines Menschen (z.B. eines Diebes), „*dass wir intuitiv unterstellen, dass sich der Dieb auch anders hätte verhalten können, als er es tat*.“ (42) Diese Unterstellung sowie die dafür notwendig anzunehmende Voraussetzung, nämlich die Annahme, die angenommene Freiheit, sich „böse“ zu verhalten, sei eine Besonderheit des Menschen im Unterschied zu Tieren, seien jedoch falsch (44 ff).

Schmidt-Salomon referiert hierfür vor allem einige Befunde und Beobachtungen der Verhaltensbiologie, vor allem von Volker Sommer,[20] zur innerartlichen Aggression vor allem bei Schimpansen, um zu widerlegen, dass bezüglich "bösen" oder "guten" Verhaltens eine grundsätzliche Grenze zwischen Tier und Mensch gezogen werden könne. Als Erklärung greift er auf Richard Dawkins[21] (55) und das "*Prinzip des genetischen Eigennutzes*“ (52) und des „*reziproken Altruismus*“ (63) zurück,[22] allgemein anerkannte Prinzipien der Verhaltensbiologie und Evolutionsgenetik.

Stark vereinfachend legt Schmidt-Salomon allerdings weiter dar, die Entwicklung des weitreichenden menschlichen Empathievermögens sei "*die Voraussetzung für erfolgreiches Lügen, Betrügen, Kooperieren und Intrigen-Spinnen*“ gewesen „*und schuf – quasi als Nebenwirkung – die Basis für ein durch Mitleid (und*

Mitfreude!) motiviertes altruistisches Verhalten“ (66 f),[23] es handele sich dabei um "*empathischen Eigennutz*“, der „*maßgeblich auf die evolutionäre Errungenschaft der Spiegelneuronen*“ zurückgehe (65). Dass Letzteres lediglich eine in der Neurobiologie vielfältig diskutierte Deutung ist, nicht jedoch eine bereits anerkannte wissenschaftliche Tatsache, erwähnt Schmidt-Salomon dabei nicht.
Selten ist ein neurophysiologischer Befund außerfachlich so oft und regelmäßig so unwissenschaftlich vereinfachend für Argumentationen herangezogen worden wie der zu den „Spiegelneuronen“. Schmidt-Salomon steht hier also nicht alleine da, wenn er meint, ein komplexes Phänomen wie „Empathie“ auf neurophysiologische Messungen an bestimmten Neuronentypen zurückführen und dies auch noch evolutionsbiologisch deuten zu können;[24] etwas mehr kritische Distanz Schmidt-Salomons gegenüber solchen Vereinfachungen wäre jedoch bei seiner Rezeption der Literatur zum Thema wünschenswert gewesen.

6 „Meme“ und „Memplexe“

Um zu erklären, wieso sich das Gut-Böse-Paradigma so erfolgreich und hartnäckig in der menschlichen Kultur durchgesetzt habe, greift Schmidt-Salomon erneut auf Richard Dawkins, nämlich dessen „Memetik“ zurück. Meme seien „*kulturelle Informationseinheiten wie Ideen, Bilder, Melodien etc.*“ (14), und „*von diesen Memen und ihren weitreichenden Folgen handelt das vorliegende Buch.*“ (15) „*Gruppen von Memen, die zusammen auftreten und sich gegenseitig bei der Replikation ‚unterstützen‘*„, werden als „Memplexe“ bezeichnet. (84) Der „Memplex“-Begriff spielt in den weiteren Ausführungen Schmidt-Salomons eine zentrale Rolle; immer wieder ist vom „Gut-(versus-)Böse-Memplex“ die Rede. Dieser wirke „*im Sinne einer kulturellen Verstärkung der bereits biologisch angelegten Unterscheidung zwischen den Mitgliedern der eigenen Gruppe und ‚den Fremden‘*„, „*die gesellschaftliche Funktion des Bösen*“ bestehe „*in einer memetischen Verfestigung der Doppelmoral*“ und „*zu welchen verheerenden Folgen*“ dieser Memplex führen könne, zeige „*ein Blick in die jüngere deutsche Geschichte*“ (86).

Hier wird erneut eine Schwäche in Schmidt-Salomons Argumentation deutlich, indem das Verhältnis von Ursache und Wirkung im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Ideologie (Schmidt-Salomon spricht selbst wenigstens an einer Stelle von der „*nationalsozialistischen Ideologie*“, lässt dem aber ein „*beziehungsweise nationalsozialistischer Memplex*“ folgen, als könne dies zu einer Präzisierung beitragen, 96) bedenklich banalisiert wird, wenn er von den „*Folgen des Memplexes*“ spricht – als hätten Jahrzehnte der Faschismusforschung nicht differenzierte politologische, soziologische und psychologische Befunde zu diesem Verhältnis geliefert.

Im Ergebnis kommt Schmidt-Salomon zu eher trivialen Folgerungen wie der, dass „*das Engagement für den Nationalsozialismus [...] memetisch derart geprägten Menschen keineswegs als eine Entscheidung für ‚das Böse‘ [...], sondern weit eher als eine Entscheidung gegen ‚das Böse‘“ erscheinen*“ musste (98). Wen kann das wirklich überraschen? Wer war vor der Lektüre von Schmidt-Salomons Veröffentlichung so naiv zu glauben, Nazis und Mitläufer hätten sich bewusst, explizit und expressis verbis „für das Böse“ entschieden? Welchen Erklärungswert sollen solche banalen Feststellungen haben (mit denen sich Schmidt-Salomon selbst in Widersprüche verwickelt, nachdem er doch zuvor das Gut-Böse-Paradigma, aber eben nicht ein Böse-Gut-Paradigma, als vielfach genutztes Rechtfertigungsschema verschiedenster Ideologien analysiert hatte)?

Die in dem Buch fortgesetzte eklektizistische und pseudowissenschaftliche Vermischung von biologischen Termini mit psychologischen, soziologischen und politischen Aspekten kommt in Formulierungen zum Aus-

druck wie „*Himmlers Rede zeigt, wie notwendig das Mem des ‚im Juden‘ verkörperten ‚Bösen‘ war, um die über Spiegelneuronen in unserer biologischen Grundausstattung angelegten Mitleidsreaktionen zu unterdrükken.*“ (99) und „*Aus Auschwitz lernen, heißt daher, auf den Memplex des Bösen zu verzichten*“. Auch der für die Juden-Deportationen verantwortliche Adolf Eichmann sei „*in der Vorstellungswelt eines absurden antijüdischen Memplexes gefangen*“ gewesen (102 f), also „*der Gut-versus-Böse-Memplex [...] erfolgreich in das Denksystem integriert*“ (103), und Schmidt-Salomon fasst zusammen, dass es „*in der menschlichen Kultur wie auch in der nicht menschlichen Natur zwar unermesslich viel Grausamkeit, Leid und Not gibt, dass dies aber nicht auf das ominöse Böse zurückzuführen ist, sondern auf die profanen Verhaltensweisen eigennütziger Organismen sowie auf die Kopiererfolge der in ihnen wirkenden genetischen und memetischen Replikatoren.*“ (103)

So richtig diese Aussage in ihrer Allgemeinheit sein mag, so sehr möchte ich doch nachfragen: Das soll alles sein? Mehr, Wichtigeres und vor allem Genaueres gibt es (wohlgemerkt: jenseits aller moralischen Empörung) zur Genese des Verhaltens von Menschen wie Adolf Eichmann nicht zu sagen? Um alle Missverständnisse zu vermeiden: Hier soll genau nicht dem Rückgriff auf das Gut-Böse-Paradigma das Wort geredet werden, aber die arg simplifizierende Darstellung Schmidt-Salomons mit ihrer biologischen Schlagworterei und dem solcherart verwendeten Mem-Begriff lenkt eher davon ab, die politischen, sozialen und psychischen Ursachen und Funktionen von Ideologien und Wertesystemen in den Blick zu bekommen und genauer zu untersuchen. Der Gefährlichkeit dessen sollte sich auch Schmidt-Salomon, wenigstens aber der Beirat der Giordano Bruno Stiftung, die sich doch auf Wissenschaftlichkeit beruft, bewusst sein.

7 Zur Willensfreiheit[25]

Mit dem Thema „Willensfreiheit“ des Menschen, das für seinen Argumentationsstrang eine wesentliche Rolle einnimmt, macht es sich Schmidt-Salomon einfach, indem er apodiktisch behauptet, dass „*die Idee einer reinen (naturgesetzlich unbestimmten) Willensentscheidung heute sowohl wissenschaftlich als auch philosophisch hinreichend widerlegt*“ sei (40).

Vor diesem Hintergrund liefert Schmidt-Salomon „*für den idealistisch umnebelten Begriff ‚Gründe‘*„ eine „*naturalistische Definition*“: „*Gründe sind Meme, die ein Gehirn vor dem Hintergrund der ihm vorliegenden Informationen für die Klärung eines anstehenden Problems als so bedeutsam erachtet, dass es sie einer bewussten Bewertung im assoziativen Cortex unterzieht.*“ (142) Schmidt-Salomon hat offensichtlich in der wissenschaftlichen Debatte zur Willensfreiheit übersehen, dass die trivialisierende Darstellung, „das Gehirn“ als Agens zu betrachten, auch von Naturwissenschaftlern nicht geteilt wird. Schmidt-Salomons plakative Ausdrucksweise und begriffliche Unschärfe wird in der passivischen Formulierung deutlich: „*So können selbstredend nur solche Meme im Bewusstsein verarbeitet und unter Umständen denkerisch modifiziert werden, die im Verlauf der kulturellen Evolution bereits entwickelt wurden.*“ (143). Die Nennung eines grammatischen Subjekts (und ontologischen Agens), das „*verarbeitet*“ und „*modifiziert*“, umgeht er damit so geschickt wie unpräzise.

Ohne hier meinen eigenen (ebenfalls strikt „naturalistischen“[26]) Standpunkt zu diesem komplexen Thema darstellen zu wollen, muss ich doch sehr kritisch darauf hinweisen, dass keine Rede davon sein kann, diese Frage sei abschließend beantwortet. Schmidt-Salomon ignoriert hier schlichtweg die nach wie vor aktuelle umfangreiche Literatur und den anhaltenden umfassenden wissenschaftlichen Diskurs sowohl von Naturwis-

senschaftlern wie auch von Philosophen. Thomas Metzinger, den Schmidt-Salomon selbst in seinem Buch als ausgewiesene Autorität referiert (und der selbst dem Beirat der Giordano Bruno Stiftung angehört), hat das aktuell deutlich gemacht, als er die "*öffentliche Debatte über das Problem der Willensfreiheit*“ in Deutschland als „*eine gescheiterte Debatte*“ darstellte, die nicht nur „*wegen des antinaturalistischen Ressentiments vieler Geisteswissenschaftler*“, sondern auch wegen der „*Äußerungen mancher Hirnforscher*“ „*wesentlich mehr Verwirrung als Klarheit gestiftet*“ habe.[27] Dieser Differenzierung wird Schmidt-Salomon nicht gerecht, obwohl diese schon durch einen genaueren Blick in die von ihm selbst mehrfach angeführte Zusammenstellung von Christian Geyer (2004)[28] belegt wird; wichtige weitere Aspekte finden sich alleine aus dem deutschsprachigen Raum etwa in der Darstellung von Bettina Walde (2006),[29] vor allem aber auch im 2008 veröffentlichten Diskurs zwischen Michael Pauen und Gerhard Roth,[30] beides Veröffentlichungen, die Schmidt-Salomon in seiner Literaturauswahl nicht anführt.

Von einer "*in diesem Buch entwickelten Beweisführung*“, die Schmidt-Salomon beansprucht (155), kann deshalb aus meiner Sicht keine Rede sein, was die in Teil II des Buches ganz wesentlich auf die Aussagen zur nicht gegebenen menschlichen Willensfreiheit fundierenden Folgerungen gravierend in Frage stellt.

8 Der mystische Kreativitätsbegriff

Unter dem Titel „*Falsche Konsequenzen*“ (Kap. 3) versucht Schmidt-Salomon anschließend, trotz des zuvor erfolgten „*Abschieds von der Willensfreiheit*“ (Kap. 2) sein humanistisches Menschenbild zu begründen, und greift dabei zunehmend auf Allgemeinplätze zurück, indem er eine „*menschliche Natur*“ bemüht, die, „*sosehr uns die kulturellen Memplexe auch voneinander trennen*“, „*uns miteinander verbindet*“ (191), denn „*als Menschen besitzen wir, losgelöst von jeglichen kulturellen Bezügen, spezifische Eigenschaften, Bedürfnisse und Interessen [!], die wir allesamt [!] miteinander teilen*“ (190), z.B. die Notwendigkeit „*sauberer Luft zum Atmen*“, aber auch das Empfinden von „*Schmerz*“ und „*Freude*“ (191).

Die mangelnde Einsicht vieler Menschen in die „*humanistischen Werte*“ hänge damit zusammen, „*dass ihre Hirne schon in frühen Entwicklungsstadien [?] von freiheitsfeindlichen Memplexen [!] entführt [!] wurden [...]*“ (192). – Bei allem Verständnis für den Anspruch auf leichte Lesbarkeit und daraus folgende Metaphern: Hier ist doch die Grenze zur Unwissenschaftlichkeit sträflich überschritten. „Meme“ sind freiheitsfeindlich und entführen, haben somit ein Eigenleben. Auch wenn Schmidt-Salomon dies nicht wörtlich so meint – aber, um ihn mit seiner eigenen Terminologie zu beschreiben, hier setzt er selbst einen irrationalen „Memplex“ in die Welt, der zur Entwissenschaftlichung unseres Welt- und Menschenbildes beizutragen vermag und Schmidt-Salomons eigenem humanistisch-aufklärerischen Anspruch zuwider läuft.

Das Dilemma, trotz des angenommenen deterministischen Menschenbildes und des daraus resultierenden Mangels an Willensfreiheit dennoch für menschliche Handlungsfreiheit und humanistische Prinzipien eintreten zu wollen, löst Schmidt-Salomon, indem er nun doch einen gewagten metaphysischen Seitenausgang aus den kausalen Gesetzmäßigkeiten des Universums konstruiert: Diesen stehe nämlich das „*Eigennutzprinzip*“ entgegen, das zur Folge habe, dass „*eigennützige Systeme per se unberechenbar [!] seien*“ (175). Schmidt-Salomons gedankliche Kapriole wird besonders deutlich, wenn er das Beispiel der fallenden Katze anführt, deren Flugbahn im Gegensatz zu der eines Steines selbst bei Kenntnis aller Ausgangsbedingungen nicht berechnet werden könne, weil die Katze „*nämlich versuchen [werde], das Beste aus ihrer Lage zu machen*“ (175 f). So banal evident diese Feststellung ist, so wenig nachvollziehbar bleibt, wie Schmidt-Salomon aus

diesem sicherlich sehr komplexen, aber dennoch physikalisch und biologisch prinzipiell exakt und abschließend beschreibbaren Vorgang einen qualitativen Sprung zwischen nicht belebter Natur und Leben konstruiert, um den humanistischen Ansatz zu retten. „*Leben folgt – so können wir hieraus* [aus der Tatsache, dass sich die Flugbahn der Katze im Wiederholungsfall ändere] *schließen – anderen Gesetzmäßigkeiten als Nichtleben*."

Und an dieser Stelle verwickelt sich Schmidt-Salomon nun unhaltbar in antinaturalistische und logische Widersprüche, er lässt sozusagen die genannte Katze aus dem Sack: „*Es ist ein Fehler, Lebewesen als [...] Systeme zu betrachten, die von außen vollständig determiniert werden könnten*", denn „*jedes Lebewesen versucht notwendigerweise, in jeder Situation das Beste für sich herauszuholen*", was eine „*Eigenschaft*" erfordere, „*die man im Reich des Nichtlebendigen niemals antreffen wird, nämlich Kreativität*." (176). Kreativität, dieser deus ex machina, sei „*das Vermögen, vorgegebene Wirkfaktoren so umzukodieren, dass dabei mitunter [!] etwas völlig Neues, noch nie Dagewesenes entstehen*" könne, und aufgrund „*dieser schöpferischen Eigenschaft des Lebens ist selbiges nicht nur theoretisch, sondern prinzipiell [!] unberechenbar*" (176), „*weil in einem System, in dem eigennützige Akteure zur Kreativität verurteilt sind, die Zukunft […] immer wieder neu geschaffen wird*" (177).

Hier wird es dann doch begrifflich und argumentativ vollends obskur: Wieso soll „Kreativität" nicht selbst wissenschaftlich beschreibbar sein? Was soll das „*Umkodieren vorgegebener Wirkfaktoren*" bedeuten? Und, vor allem, *wer* kodiert um? Wieder verlässt Schmidt-Salomon den Boden klarer wissenschaftlicher Begrifflichkeit, und es fällt mir schwer, gerade hinter solchen Formulierungen nicht ein metaphysisches, esoterisches, wenn nicht sogar versteckt religiöses Weltbild des „*Chef-Atheisten*" zu entdecken: Zu offensichtlich sind die Parallelen zur Formulierung des aufgeklärten Katholiken Christian Kummer, Biologe und Jesuitenpater, der anlässlich der Auseinandersetzungen um die Äußerungen des Kardinals Joachim Meisner in dessen Allerheiligenpredigt (vgl. Abschnitt 0 dieser Rezension) sagt „*Die Evolution ist ein Segen für die Theologie, weil sie hilft, sich Gott nicht als einen Handwerker vorzustellen, sondern als einen, der seinen Geschöpfen Kreativität [!] verleiht*."[31]

Schmidt-Salomon sieht selbst die mögliche Nähe seiner Aussagen zu Religion und Esoterik: Das Buch könne "*aufgrund seines Inhalts weit stärker als alle Schriften, die ich zuvor publiziert habe, in einem religiösen oder esoterischen Sinne missverstanden werden*" (314) – was nichts daran ändert, dass der Inhalt eben vielfach berechtigten Anlass für diese Deutungen gibt, wie ich hier und im Weiteren belege.

„*Mit dem hier entwickelten Modell*" trete nach Schmidt-Salomon „*an die Stelle des alten Körper-Geist-Dualismus ein alternativer Dualismus, nämlich der Dualismus von Leben und Nichtleben*." (176) „*Selbstverständlich gelten im Bereich des Lebendigen* [also auch für ein Phänomen wie Kreativität! ULH] *alle Naturgesetze, die auch für nicht lebende Systeme gelten, nur werden diese durch ein weiteres, eben nur für lebende Systeme gültiges Naturgesetz [!] ergänzt: das Prinzip Eigennutz*" (176 f) oder, an anderer Stelle, ein ominöses „*Naturgesetz des Lebens*" (177). Immerhin räumt Schmidt-Salomon wenigstens die Möglichkeit ein, dass „*sich das Eigennutzprinzip am Ende [!] doch noch auf grundlegendere physikalische oder chemische Prozesse zurückführen lässt*" (177). Diese „*prinzipielle Unberechenbarkeit [!] des Lebens*" dürfe aber nicht mit der Idee der Willensfreiheit verwechselt werden; vielmehr sei zum „*Netzwerk*" der kausalen „*Ursachenfaktoren*" „*das Prinzip der eigennützigen Selbststeuerung*" hinzu zu zählen, und dadurch sei „*das individuelle Selbst mehr [...] als die bloße Summe dieser Wirkfaktoren*" (177). Schmidt-Salomon klärt nicht, wieso „*das Prinzip der eigennützigen Selbststeuerung*" nicht selbst den kausalen „*Ursachenfaktoren*" unterliegt, wenn er doch von

einem kausal geschlossenen Weltbild ausgeht, wie er bis hierher behauptet hat – es sei denn, er sieht eben doch eine Lücke im kausal determinierten System, nur fallen dann auch alle seine Argumentationen gegen die Willensfreiheit in sich zusammen.

Und so rettet Schmidt-Salomon seinen meines Erachtens nach idealistischen (im philosophischen Sinne), also letzten Endes eben doch antinaturalistischen und antimaterialistischen (und damit sogar anti-evolutionistischen) Ansatz, indem er zu dem „*Fazit*“ kommt: „*Die Tatsache, dass wir stets nur das wollen können, was wir aufgrund unserer Erfahrungen wollen müssen, steht keineswegs im Widerspruch zu der für unser Freiheitsempfinden so wichtigen Intuition, dass die Zukunft offen ist [!].*“ (177) – und lässt seinerseits damit alle grundlegenden Fragen der aktuellen (neuro-) philosophischen Diskussion zur Willensfreiheit einschließlich des Problems eben dieses Widerspruchs zwischen der genannten „Intuition“ und einem kausal geschlossenen wissenschaftlichen Weltbild schlicht unbehandelt.

9 „Flow“, Spiritualität, Mystik, Esoterik

Als wesentlichen Aspekt der sich auf die fragwürdigen in Teil I referierten „wissenschaftlichen Grundlagen“ stützenden „n*euen Leichtigkeit des Seins*“ in Teil II führt Schmidt-Salomon im 4. Kapitel den Begriff einer „*rationalen Mystik*“ ein, in der sich „*die Weisheit des Ostens mit der des Westens verbindet*“. Appellativ-aphoristische Allgemeinplätze wie „*Wer mit sich selbst Frieden schließen will, der sollte sein Selbst nicht zu ernst nehmen.*“ (214) oder „*Wer von seinem Selbst lassen kann, der entwickelt ein gelasseneres Selbst.*“ (244) lassen die Darstellung von hier ab in weiten Teilen auf das Niveau der allgegenwärtigen, aber gut verkauften „Ratgeber-Literatur“ absinken. „*Glück*“ wird als „*Steigerung unserer Existenz*“ (219) identifiziert, und diese sei, neben dem Streben nach Existenzsicherung, „*das zweite Meta-Bedürfnis, das aus dem Prinzip ‚Eigennutz‘*„ erwachse (218). Schmidt-Salomon verspricht, es sei „*gar nicht so schwierig, die zentralen Techniken zu erlernen, die uns zu einer glücklicheren Existenz verhelfen*“ (226). Im Zentrum der weiteren Ausführungen beschreibt Schmidt-Salomon zu diesem Zweck das sogenannte „Flow“-Phänomen nach Mihaly Csikszentmihalyi, Autor von Werken, deren deutschsprachige Titel z.B. „Lebe gut!“ oder „Flow im Beruf. Das Geheimnis des Glücks am Arbeitsplatz“ lauten. Csikszentmihalyi[32] sieht "*im Flow eine äußerst wichtige Antriebskraft für die Evolution der Komplexität*“ und umgekehrt sei „*Komplexität das Ziel [!] der Evolution*“.[33]

Ohne genauer auf die einzelnen Argumentationsstränge eingehen zu wollen, möchte ich doch knapp verdeutlichen, in welches Fahrwasser Schmidt-Salomon hier gerät, wenn er z.B. beginnt, ebenfalls im Stile der Ratgeber-Literatur, von sich selbst zu berichten: "*Hatte ich zuvor rein kognitiv gewusst, dass ich bloß ein Teil der Natur bin, so spürte [!] ich dies in diesem Moment [...].*“ (243) Wissenschaftliche Welterklärung besitze „*einen mystischen [!] Gehalt, […] der jeden religiösen Schöpfungsmythos in den Schatten stellt: Stellen Sie sich nur vor, wie viele Generationen von Organismen das kostbare Gut [!] des Lebens weitertransportiert haben [...] Wir sind nicht nur allesamt miteinander verwandt, [...] wir sind vielmehr eins [!], denn jeder von uns trägt denselben vier Milliarden Jahre alten ‚Lebenskeim‘ in sich.*“ (245) Dies sei „*die Erfahrung der fundamentalen Verbundenheit des Ichs mit dem Weltganzen*“, was häufig als „*Spiritualität*“ bezeichnet werde (246).

Erstaunlicherweise hatte Schmidt-Salomon selbst noch 2006 von dem „*reichlich angemoderten Begriff der ‚Spiritualität‘*„ gesprochen, mit dem der Atheist und Religionskritiker Joachim Kahl[34] seinen Atheismus "*für den Mainstream schmackhafter*“ machen wolle.[35] Im Umkehrschluss muss dann allerdings gefolgert werden,

dass Schmidt-Salomon heute seinerseits den in seinem Buch propagierten Atheismus mit seinem Ausflug in die Mystik für den Mainstream schmackhaft machen möchte. In jedem Fall führt dies zu einer Abwendung von empirischer Rationalität, auch wenn Schmidt-Salomon behauptet, "*rationale Mystik*“ kennzeichne „*all jene mystischen Erfahrungen, die von rationalen [...] Memplexen ausgelöst werden oder zumindest im Nachhinein in Einklang mit solchen gebracht werden.*“ (247) Und wenn es denn „*so etwas wie eine ‚Weisheit des Ostens‘*„ gebe, so bestehe sie „*in der Enttarnung der Illusion des autarken Ichs, in der Aufhebung der falschen Differenz von Subjekt und Objekt sowie in der Überwindung der psychisch belastenden Ich-Fixiertheit“, in der „Befreiung vom Ich*“ (244).
Dass Schmidt-Salomon hier in eine bedenkliche Nähe zu esoterischen und „New-Age“-Strömungen kommt, zeigt sich mir wiederum daran, wie Csikszentmihalyi (auf den sich Schmidt-Salomon ja stark stützt), rezipiert wird, wenn er z.B. in dem „New-Age“-Magazin „EnlightenNext“ (zuvor „what is enlightenment“)[36] ein ausführliches Interview erhält.[37] Bezeichnenderweise führt "EnlightenNext" den Untertitel "*Das Magazin für Evolutionäre*“, die „*Philosophie des Magazins*“ gehe „*über Wohlfühl-Esoterik [!] weit hinaus*“, der „*Dreh- und Angelpunkt*“ sei „*das Konzept der in Worten schwer beschreibbaren ‚Evolutionären Spiritualität‘ [!]*“, und der leitende Redakteur der deutschen Ausgabe spricht von „*Infragestellung des Ego*“ und „*Gemeinsamem Bewusstsein*“.[38] Höchst problematisch ist unter anderem der inflationäre Gebrauch des Ausdrucks "Evolution", der einfach mit dem biologischen Terminus zusammengefasst wird.

Die Parallelen aller dieser Ausdrucksweisen und Inhalte zu den Darstellungen Schmidt-Salomons sind augenfällig. Ich möchte nach diesen Ausführungen doch gerne von einer erheblichen Tendenz bei Schmidt-Salomon zu esoterisch-irrationalen Ansätzen sprechen, die in gravierendem Widerspruch zu dessen eigenem Anspruch (und dem der Giordano Bruno Stiftung) auf Rationalität und Wissenschaftlichkeit stehen.

10 Ein kritisches Fazit
Auch wenn einzelne Gedankengänge Schmidt-Salomons aus wissenschaftlicher Sicht zunächst recht eingängig und die Folgerungen im Detail, von den massiven esoterischen Anklängen abgesehen, gerade in Bezug auf die Folgen für die Rechtsprechung nicht unsympathisch sind, so kann ich doch die Veröffentlichung insgesamt nicht positiv bewerten.

1. Es sind zu viele Ungenauigkeiten in der Begrifflichkeit (z.B. beim Kreativitätsbegriff), zu viele unbelegte argumentative Voraussetzungen (z.B. bezüglich der sehr willkürlichen Einengung des Moral-Begriffes und bezüglich des „Gut-Böse-Paradigmas“), zu grobe Trivialisierungen wissenschaftlicher Fragestellungen und aktueller Diskurse (z.B. bezüglich des Problems der Willensfreiheit)[39], um in der Veröffentlichung einen wesentlichen Beitrag zum wissenschaftlichen Diskurs zu sehen.[40]

Neben der esoterischen New-Age-Irrationalität birgt das Werk aber, gerade, weil es sich im ersten Teil so streng "wissenschaftlich" geriert, für die populärwissenschaftliche und lebensratgeberische Rezeption weitere nicht ganz ungefährliche Potentiale. Vor allem der "Mem"-Begriff, der eingeführte Begriffe wie "Tradition", "kulturelle Information" oder auch den wichtigen "Ideologie"-Begriff unnötig ersetzt, verschleiert mehr, als dass er analysiert, besonders, wenn er evolutions- und neurobiologisch interpretiert, legitimiert und zum Selbsterklärer wird, wenn also "falsche Memplexe" "im assoziativen Cortex" durch "richtigere" ersetzt werden sollen – ohne soziologische und psychologische Erkenntnisse und Methoden heran zu ziehen, um zu fragen, welche gesellschaftlichen und psychischen Funktionen die Vorstellungen von "gut" und "böse" haben, und

zu untersuchen, warum Menschen in gesellschaftlichen Kontexten auf welche Weise denken, assoziieren und fühlen. Dass Schmidt-Salomon selbst eine Abschwächung seiner sehr apologetischen Verwendung des Mem-Begriffs auf seiner Website nachschiebt,[41] zeigt, dass er sich damit zuvor nicht genügend auseinandergesetzt hat. Und der Erklärungswert seiner argumentativen Grundlegung verliert dadurch weiter, weil Schmidt-Salomon eben nicht stattdessen in den aktuellen soziologischen und psychologischen Erkenntnisstand vordringt.

Gemessen an der im ersten Teil beanspruchten wissenschaftlichen Grundlegung erscheint die Übersicht des Autors über die aktuellen Diskurse und die wissenschaftliche Literatur doch recht schmal zu sein; neben in der Summe wenigen anderen aktuellen Autoren scheint Mihaly Csikszentmihalyi dabei eine gewisse apologetische Bedeutung für Schmidt-Salomon einzunehmen.
In Kombination mit dem an Esoterik grenzenden Ratgeberteil mit seinen pseudowissenschaftlichen Versatzstücken bewegt sich Schmidt-Salomon meines Erachtens mit diesem Buch insgesamt doch mehrfach an der Grenze zur populärwissenschaftlichen Schaumschlägerei.

Zusammen genommen möchte ich der Veröffentlichung damit eine sehr eingeschränkte Wissenschaftlichkeit bescheinigen.

2. Weiterhin ist zu fragen, ob Schmidt-Salomon denn mit dem vorgelegten Buch wesentliche Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung und Weiterentwicklung eines humanistischen und/oder religionskritischen Standpunktes liefert. Auch dies möchte ich, es sei noch einmal betont, aus der Sicht eines strikten „Naturalisten“ und Atheisten in Abrede stellen. Ich möchte bezweifeln, dass Schmidt-Salomon tatsächlich uneingeschränkt auf die Seite der wissenschaftlichen Naturalisten und Evolutionisten (im biologischen Sinne) gerechnet werden kann. Dagegen spricht die in diesem Buch immer wieder hervortretende Irrationalität eines „mystischen Atheisten“, die insbesondere an dem von Schmidt-Salomon entwissenschaftlichten und mystifizierten, geradezu „entnaturalisierten“ Kreativitätsbegriff deutlich wird.

Für die Sache des Laizismus und Atheismus, die ja gerade in Deutschland nach der Allerheiligenpredigt von Kardinal Joachim Meisner und europaweit nach den Reaktionen auf das Urteil des europäischen Menschengerichtshofs gegen Kruzifixe in italienischen Klassenzimmern wieder in die Medienöffentlichkeit gerückt ist, ist Schmidt-Salomon mit seinen Simplifizierungen meines Erachtens nicht wirklich hilfreich, und schlechte Argumentationen schaden eher dem Anliegen.[42]

3. Die psychologischen Implikationen betreffend gehen Schmidt-Salomons Kenntnisse kaum über Allgemeinplätze und wenige Apologeten hinaus. Dazu gehören Deutungen wie die, dass der Erfolg von Werbung darin begründet sei, dass es ihr gelänge, "*eine entscheidende Triebkraft des menschlichen Verhaltens anzukurbeln: das Bedürfnis nach Existenzerweiterung*“, und dieses sei „*neben dem Streben nach Existenzsicherung das zweite Meta-Bedürfnis, das aus dem ‚Prinzip Eigennutz‘ erwächst.*“ (218) Mit Verweis auf die Strömung der „Positiven Psychologie“ kommt Schmidt-Salomon zu wenig tiefschürfenden Ergebnissen wie „*Sollte es wirklich so einfach sein, glücklich zu werden? […] Ja, im Grunde ist es tatsächlich so einfach!*“, allerdings seien nicht alle Menschen gleichermaßen dazu befähigt, wozu er dann auch noch die durch die Zwillingsforschung angeblich belegten „*angeborenen Unterschiede*“ „*bezüglich unserer Fähigkeit zum Erleben von Zufriedenheit und Glück*“ als Ursache anführt (223). Wie zuvor schon einmal zitiert: „*Im Grunde ist es aber gar nicht so schwierig, die zentralen Techniken [!] zu erlernen, die uns zu einer glücklicheren Existenz verhelfen.*“ (226) (Und weiter in diesem Ratgeber-Stil.)

Zwar stellt Schmidt-Salomon so zutreffend wie allseits bekannt mit Verweis auf den Psychosomatiker und Psychoanalytiker Franz Alexander (als wäre dieser die letzte Instanz zum Thema) fest, dass *„Schuldgefühle […] wesentlich beteiligt an der Entstehung von Süchten, Depressionen und psychosomatischen Erkrankungen*“ sind, führt dann aber unmittelbar mit der nun schon bekannten Kombination aus Banalitäten und pseudowissenschaftlicher Ausdrucksweise fort, *„Im Extremfall vermögen sie sogar, Menschen in den Suizid zu treiben, der unter diesen Voraussetzungen tatsächlich kein ‚Freitod‘ ist, sondern vielmehr eine letzte verzweifelte Zwangshandlung eines von irrationalen Memplexen geplagten Individuums*.“ (217) Hier sind sie wieder, die „Meme“ und „Memplexe“ als Ursachen verschleiernde Selbsterklärer.

11 Abschließende Empfehlung

Alle die zuvor genannten Kritikpunkte betrachtet, kann ich insgesamt nicht zur Lektüre raten: Die Darstellung wissenschaftlicher Grundlagen ist entschieden zu dünn und zu einseitig, um der Nichtfachfrau bzw. dem Nichtfachmann zuverlässige Hintergrundinformationen zu liefern; die Auseinandersetzung mit dem Gut-Böse-Paradigma geht von stark trivialisierenden Annahmen aus; die Religionskritik und die Argumentation zugunsten eines wissenschaftlich fundierten Atheismus ist viel zu undifferenziert, und die von Schmidt-Salomon vorgeschlagenen Folgerungen für Individuum, Kultur und Gesellschaft stützen sich auf eher esoterische Fundamente, gehen nicht über das Niveau der auf dem Buchmarkt allgegenwärtigen „Lebensratgeber“ und „Glückversprecher“ hinaus und sind damit für die mit den Herausforderungen der Praxis konfrontierten Psychologen, Mediziner, Pädagogen oder Juristen unergiebig – zusammen genommen: eine eher verzichtbare Veröffentlichung.

---

1 Diesen Anspruch erfüllt der ZEIT-Artikel meines Erachtens nach allerdings überhaupt nicht: Er ist eher ein Negativbeispiel für die „halbgare“ Verarbeitung fachwissenschaftlicher Befunde im Feuilleton unter reißerischen Schlagzeilen und Untertiteln.

2 Schmitt, Stefan: Die Wurzeln des Bösen. Eine Gedankenreise in die Vorgeschichte unserer Art zeigt, was uns zu Menschenfeinden macht. DIE ZEIT 44/2009

3 Schmidt-Salomon, Michael: Jenseits von Gut und Böse. Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind. 2. Auflage München: Pendo 2009. – Alle Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf diese Ausgabe; im Original kursiv gesetzte Textabschnitte werden in den ebenfalls kursiv gesetzten wörtlichen Zitaten nicht gesondert ausgezeichnet.

4 Hinterer Einband.

5 Vorderer Klappentext.

6 Schmidt-Salomon, Michael: Jenseits von Gut und Böse. Interview 5 Aug 2009 - 10:45 Nr. 7572. In: H/pd Humanistischer Pressedienst, http://hpd.de/node/7572, 2009-10-09 18:35

7 Hinterer Klappentext.

8 http://de.wikipedia.org/wiki/Michael_Schmidt-Salomon, 2009-10-28 12:36

9 http://www.giordano-bruno-stiftung.de/, 2009-10-23 10:39

10 Tatsächlich wurde ich zu dieser Rezension durch eine E-Mail von Volker Sommer anlässlich meines Beitrags „Gut und Böse – darwinisch gedacht?“ in der vorliegenden IZPP angeregt, in der er mich auf das Buch hinwies.

11 http://www.giordano-bruno-stiftung.de/, 2009-10-23 10:39

12 „Propaganda der übleren Sorte!“. Die Giordano Bruno Stiftung wehrt sich gegen Kardinal Meisners Diffamierungen religionskritischer Wissenschaftler und rückt die historischen Zusammenhänge zurecht. http://hpd.de/node/8113, 2009-11-02 18:17

13 Vgl. auch meinen Beitrag „‘Gut und Böse‘ – darwinisch betrachtet?“ in dieser Ausgabe der IZPP.

14 ‚Atheismus kann heute viele Menschen buchstäblich das Leben kosten‘. Predigt zum Hochfest Allerheiligen im Hohen Dom zu Köln am 1. November 2009 von Erzbischof Joachim Kardinal Meisner. http://www.kath.net/detail.php?id=24391, 2009-11-02 18:16. – Wörtlicher Auszug aus dem Predigttext: *„Ähnlich wie einst die Nationalsozialisten im einzelnen Menschen primär nur den Träger des Erbgutes seiner Rasse sahen, definiert auch der Vorreiter der neuen Gottlosen, der Engländer Richard Dawkins, den Menschen als ‚Verpackung der allein wichtigen Gene‘, deren Erhaltung der vorrangige Zweck unseres Daseins sei.*“

15 http://www.giordano-bruno-stiftung.de/, 2009-10-23 10:39

16 Schmidt-Salomon, Michael: Manifest des Evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur. 2. korrigierte und erweiterte Auflage Aschaffenburg 2006 [1. Auflage: 2005]

17 Als ob wir das nicht längst wüssten – wer, bitte, glaubt das denn noch? Es ist, hier wie an vielen anderen Stellen des Buches, diese besserwisserische Haltung, die, unabhängig von den inhaltlichen Schwächen, das Lesen wiederholt unangenehm macht. – Peinlich wird die Selbstüberschätzung aber geradezu, wenn der Autor sich am Ende tatsächlich veranlasst sieht, ernsthaft zu warnen: „*Leider ist dies in der Vergangenheit allzu häufig geschehen. Manches philosophische Buch mutierte zu einer Art ‚neuer Bibel‘, zu einem mächtigen Memplex* [vgl. Abschnitt 0 dieser Rezension]*, dem ‚allerhöchste Autorität‘ beigemessen wurde. Eine religiöse Mutation wäre das Schlimmste, was im Falle des vorliegenden Buches geschehen könnte. Es wäre mir lieber, es würde mit völliger Nichtbeachtung gestraft, als dass auf seinem Fundament ‚Kirchen [!] der Unschuld‘ entstehen würden.*“ (314) – Ein solches Risiko muss man allerdings erst einmal sehen wollen …

18 Dies bleibt ohne Quelle oder Beleg eine reine Behauptung.

19 Um ein aktuelles Beispiel anzuführen: Der Kapitän des neuen US-Kriegsschiffes „USS New York“, in dessen Bug mehrere Tonnen Metall aus dem zerstörten World Trade Center verbaut wurden, sagte in der Öffentl ichkeit, das Schiff symbolisiere „*die Transformation des Bösen in das Gute*“, und „*wir sind die Kraft für das Gute*“. Hier muss doch nachgefragt werden, ob der Kapitän dies wirklich genau so wörtlich denkt, wenn er dies vorträgt; auch einem Commander der Navy (und seinem Pressesprecher oder Medien-Offizier) darf zugetraut werden, zuvor verschiedene Kurse in Rhetorik und Medienpräsentation absolviert zu haben und sich der Öffentlichkeitswirksamkeit bestimmter Formulierungen bewusst zu sein. – Dass er damit, bewusst oder unbewusst, gezielt oder unbeabsichtigt, Ideologie transportieren mag, bleibt ja unbestritten, aber dies im Sinne von Schmidt-Salomon auf „einen sich selbst replizierenden Memplex“ (s. Abschnitt 0 dieser Rezension) zu reduzieren, liefert keinen Erklärungswert, sondern fällt weit hinter politologische Erkenntnisse über das Verhältnis von Politik und Medien zurück. – Quelle: Eva C. Schweitzer: Trümmer zu Schwertern. Heute wird das Kriegsschiff aus dem Stahl der Twin Towers übergeben, bald soll es im Persischen Golf kreuzen. FR-online.de, 07.11.2009, Ausgabe: d. http://www.fr-online.de/top_news/?em_cnt=2064886&em_loc=2091, 2009-11-08 12:15

20 Sommer, Volker: Darwinisch denken. Horizonte der Evolutionsbiologie. 2. korrigierte Auflage. Stuttgart 2008

21 Dawkins, Richard: The Selfish Gene (dt. Das egoistische Gen). Oxford 1976/2006

22 Vgl. auch meinen Beitrag „‘Gut und Böse‘ – darwinisch betrachtet?“ in dieser Ausgabe der IZPP mit einer differenzierteren Darstellung dieser biologischen Theorien.

23 Dies wird zwar in der evolutionsbiologischen Literatur gelegentlich behauptet (und im Feuilleton zitiert), gilt aber nicht als gesichert; es werden dort auch andere Erklärungen angeführt. Schmidt-Salomons Behauptung stützt sich auf eine Theorie, nicht auf gesicherte wissenschaftliche Fakten.

24 zumal der von ihm in seiner Anmerkung 65/74 als Beleg angeführte Joachim Bauer fachlich umstritten ist; s. Anm. 22.

25 Schmidt-Salomon trifft die in der Philosophie übliche Unterscheidung von Willens- und Handlungsfreiheit.

26 Ich stehe dem in der aktuellen Philosophie häufig verwendeten Ausdruck „naturalistisch“ sehr skeptisch gegenüber, weil er auf den überaus fragwürdigen „Natur“-Begriff referiert und damit die Missverständnisse zwischen Philosophie, „Geistes“- und „Natur“-Wissenschaften (diese letztere Bezeichnung ist leider wissenschaftshistorisch seit langem zumindest im deutschen Sprachraum tradiert und daher für die Verständigung unverzichtbar) nur prolongiert. Bedauerlicherweise ist die ältere und umfassendere Bezeichnung „materialistisch“ durch die historische Verwendung im Zusammenhang mit dem Dialektischen Materialismus derzeit nahezu ein „no go“.

27 Metzinger, Thomas: Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik. Aus dem Englischen von Thomas Metzinger und Thorsten Schmidt. Berlin 2009: 191 f

28 Geyer, Christian (Hg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Frankfurt am Main 2004

29 Walde, Bettina: Willensfreiheit und Hirnforschung. Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus. Paderborn 2006

30 Pauen, Michael / Roth, Gerhard: Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit. Frankfurt am Main 2008

31 „Die Evolution ist ein Segen“. Der Biologe und Theologe Christian Kummer über Kardinal Meisners Fehldeutung von Richard Dawkins. Frankfurter Rundschau v. 4.11.2009, Nr. 256 D/R/S S. 5

32 Mihaly Csikszentmihalyi wird auch als Apologet einer „evolutionären Psychologie“ gesehen; vgl. Anmerkung 37.

33 Csikszentmihalyi, Mihaly: Flow mit Seele. Ein Interview mit Dr. Mihaly Csikszentmihalyi von Elizabeth Debold. In: „what is enlightenment“-Magazin, Ausgabe 9 [o.O.u.J.; ca. 2003].
http://www.wie.org/DE/j9/csiksz.asp?pf=1, 2009-10-24 14:40

34 Kahl, Joachim: Fehlstart. Zur Kritik an Michael Schmidt-Salomons „Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur“ (2005). Überarbeitete Fassung meines mündlich vorgetragenen Beitrages zu dem Fürther Streitgespräch am 27.06.2006.
http://www.kahl-marburg.privat.t-online.de/kahl_mss.pdf, 2009-10-21 09:23

35 Schmidt-Salomon, Michael: Der Humanismus mit der Bügelfalte – Kritische Überlegungen zu Joachim Kahls Buch „Weltlicher Humanismus“. Redebeitrag zum Streitgespräch „Humanismus zwischen Lebenskunst und Kirchenkritik“ (Fürth,

27. Juni 2006, Veranstalter: Humanistische Akademie Bayern). http://www.schmidt-salomon.de/kahlkritik1.pdf, 2009-10-21 09:22

36 http://www.wie.org/de/j33/j33toc/toc.htm

37 Csikszentmihalyi, Mihaly: Flow mit Seele. Ein Interview mit Dr. Mihaly Csikszentmihalyi von Elizabeth Debold. In: „what is enlightenment"-Magazin, Ausgabe 9 [o.O.u.J.; ca. 2003].
http://www.wie.org/DE/j9/csiksz.asp?pf=1, 2009-10-24 14:40, dort im Vorspann, exemplarisch für Wortwahl und Denkweise:
„*Wir wollten unbedingt mit Dr. Csikszentmihalyi sprechen, weil er sein Verständnis von der Entfaltung des Individuums im Kontext der Evolution ständig weiterentwickelt. Ganz der Empiriker, hat er systematisch erforscht, welche Bedeutung die Gesetze der materiellen Evolution sowohl für die menschliche als auch für die kulturelle Entwicklung haben. In seinen Büchern The Evolving Self und Finding Flow entwickelt er eine ethisch-moralische Perspektive auf Flow als einer evolutionären Kraft. Indem er das Konzept des Flow mit unserem heutigen Verständnis der alten Weisheitslehren verknüpft, bietet er ein neues Paradigma für das menschliche Leben an, welches in seiner Erkenntnis wurzelt, dass wir Menschen jetzt die einzigartige Gelegenheit und Verpflichtung haben, bewusst an der Evolution mitzuwirken. Im folgenden Interview lädt Dr. Csikszentmihalyi uns ein, uns am Entwurf einer evolutionären Psychologie [!] zu beteiligen, die auf einem tieferen Verständnis der menschlichen Motivationen beruht und nie außer Acht lässt, dass wir alle unabänderlich miteinander verbunden sind.*"
Diese Floskeln stimmen auffallend mit Schmidt-Salomons Formeln überein.

38 http://www.psychophysik.com/html/ak-061-wie-einleitung.html, 2009-11-01 16:24

39 Ein weiteres Beispiel für diese Trivialisierungen (wie auch für seine unangenehme Überheblichkeit) ist Schmidt-Salomons lakonisches Eingehen auf das Problem „*des Bewusstseins*", wobei er offensichtlich nicht zur Kenntnis genommen hat, dass in der (neuro-) philosophischen Diskussion zwischen ganz verschiedenen Arten von „Bewusstsein" unterschieden wird. Er behauptet schlichtweg, die „*Erklärung des [!] Bewusstseins*" stelle „*keine allzu große theoretische Herausforderung mehr dar*", wenn man sich nur die „*evolutionäre Grundkonstellation vor Augen*" führe (59) – der gesamten aktuellen und internationalen Diskussion zur Bewusstseinsproblematik zum Trotz (die im Übrigen offensichtlich ohne Schmidt-Salomons Hilfe selbst noch nicht auf den evolutionären Hintergrund gekommen wäre …).

40 Bereits über Schmidt-Salomons „Manifest des evolutionären Humanismus" (vgl. Anmerkung 34) hatte Joachim Kahl 2006 geurteilt: „*Spürbar – auf Schritt und Tritt – ist das Buch mit heißer Nadel gestrickt. Gründliches Nachdenken und ruhiges Abwägen hat der Autor wiederholt einer schrillen Rhetorik geopfert, von der er sich wohl auch eine bestimmte Medienschnittigkeit verspricht.*" – Diesem Urteil muss ich mich auch in Bezug auf die hier rezensierte aktuelle Veröffentlichung uneingeschränkt anschließen.

41 Dort schreibt er: „*Allerdings sollte man die Gen-Mem-Analogie keinesfalls übertreiben!*" Man dürfe aber nicht verkennen, „*dass das Wort ‚Mem' bloß eine griffige, alternative Bezeichnung für ‚kulturelle Informationseinheit' ist.*" Warum hat er dann nicht diese klarere Begrifflichkeit verwendet und den Verdacht vermieden, er lenke mit dieser Pseudo-Wissenschaftlichkeit von allen Unschärfen in seiner Argumentation ab? – Quelle: Schmidt-Salomon, Michael: Ein Wort zur Memetik. (aufgrund verschiedener Anfragen). http://www.schmidt-salomon.de/jvgub/home1.htm, 2009-10-21, 08:31

42 Zwar haben sich Schmidt-Salomon und die „Giordano Bruno Stiftung" mit der schnellen (und notwendigen!) Reaktion auf Meißners Äußerungen verdient gemacht hat; fragwürdig ist aber die inhaltliche und stilistische Qualität der Reaktion. Mangelnde Differenzierung mit mangelnder Differenzierung zu begegnen, ist eher schädlich, das wird am wechselseitig wohlfeilen Nazismus-Argument deutlich. Auf den Punkt bringt dies der erfreulich differenziert argumentierende Biologe und Jesuitenpater Christian Kummer, Leiter des Instituts für naturwissenschaftliche Grenzfragen im München, der feststellt, dass „*Nazi-Parallelen immer daneben sind*", aber auch, dass Dawkins „*ausgerechnet als Biologen anzugreifen*" zeige, „*dass Meisner den Clou bei Dawkins schlicht nicht verstanden hat.*" „*Das ist immer der letzte Ausweg zwischen Theologen und Atheisten, den jeweils anderen niederzumachen. Ich finde das albern.*"
Kummer führt zum Thema weiter aus: „*Per Definition hat Gott im naturwissenschaftlichen Kontext nichts verloren.*" „*[…] es wäre ein Taschenspielertrick, an dieser Stelle Gott als ‚Faktor X' für das Unverstandene einzuführen.*" „*Meisner macht den Fehler, von einem biologischen Modell – dem ‚egoistischen Gen' – auf eine anthropologische Deutung des Menschseins zu schließen, so als ob der Mensch letztinstanzlich durch seine Gene ‚erklärt' würde, Egoismus die tiefste Triebkraft des Menschen sei und es deshalb eine Nähe zum Rassenwahn der Nazis gebe – das ist Unsinn.*"
Quelle: „Die Evolution ist ein Segen". Der Biologe und Theologe Christian Kummer über Kardinal Meisners Fehldeutung von Richard Dawkins. Frankfurter Rundschau v. 4.11.2009, Nr. 256 D/R/S S. 5

Zum Autor

Dr. rer. nat. Ulrich Leinhos-Heinke, geb. 1953 in Wiesbaden. Studium der Biologie, Linguistik, Psychologie, 1988 Promotion im Institut für Biophysik/Neuroinformatik, Johannes Gutenberg-Universität Mainz. 1988–1991 Wissenschaftlicher Mitarbeiter Deutsche Gesellschaft für Chemische Technik und Biotechnologie

DECHEMA und Goethe-Universität Frankfurt am Main. Seit 1991 Hans-Böckler-Berufsbildungszentrum Mainz. 1995–2001 im Bildungsministerium Rheinland-Pfalz zuständig für Grundsatzfragen des mathematisch-naturwissenschaftlich-technischen Unterrichts, ökologische Bildung und Gesundheitserziehung.
Kontakt: U@L-Heinke.de


INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Dr. med. Wolfgang Eirund und Dr. phil. Joachim Heil

ISSN: 1869-6880

Call for papers
Themenschwerpunkt der zweiten Ausgabe 1/2010: „Religion und Religiosität"
Abgabe Deadline 15. 04. 2010

Die zweite Ausgabe wird im Juni 2010 als Schwerpunktheft erscheinen.

Als **Schwerpunkt** der zweiten Ausgabe haben sich die Herausgeber für das Thema „Religion und Religiosität" entschieden.

Ließ sich die postmoderne Gesellschaft noch in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts weitgehend durch die Stichworte ‚Individualisierung', ‚Pluralisierung', ‚Globalisierung' und ‚Säkularisierung' kennzeichnen, so steht man letzterem Begriff als bezeichnend für die moderne „Risikogesellschaft" (Beck) gegenwärtig eher kritisch gegenüber. Die Dialektik des abendländischen Säkularisierungsprozesses erwies sich angesichts der Religionsproduktivität der modernen Wissensgesellschaft vielmehr als unabgeschlossen, wobei auch die These von der „Versprachlichung des Sakralen" (Habermas) einer Revision bedarf.

Religion ist heute diffus über die etablierten Konfessionen hinaus überall präsent und zeigt dabei neue Erscheinensformen, welche kulturelle Gesamtauswirkungen haben. Insbesondere religionsrechtliche Konflikte wie auch Auseinandersetzungen um religiöse Symbole finden nicht nur hohe mediale Aufmerksamkeit und werden von starken Emotionen begleitet, sondern zeigen darüber hinaus die Probleme des Staates hinsichtlich der Entscheidung religionsrechtlicher Fragen.

Angesichts einer „Wiederkehr der Götter" (Graf) unter den Bedingungen des modernen Pluralismus wird Religiosität aus humanistisch-atheistischer Richtung als Ergebnis unaufgeklärten Denkens vor allem in ihren dogmatisch-irrational erscheinenden Erscheinungsformen verstanden. Von dieser Seite werden der Religiosität naturwissenschaftlich orientierte Denkmodelle gegenübergestellt, ohne das individuelle Bedürfnis und subjektive Erleben zu berücksichtigen, welches sich in der Religiosität des Einzelnen unabhängig von einem objektiven „Wahrheitsgehalt" ausdrückt. In solcher, auf objektive „Tatsachen" bezogenen Ablehnung des Religiösen droht dann aber das subjektive, also individuelle Element lebendiger Existenz ebenso übersehen zu werden wie in fundamentalistisch-dogmatischer Religiosität und damit ein wesentliches Ergebnis aufgeklärten Denkens relativiert zu werden.

Das spirituelle Bedürfnis und das religiöse Erleben des Einzelnen sind wiederum Faktoren, die für unseren therapeutischen Zugang zum Menschen in seiner psychosomatischen Einheit, und damit auch zum „psychosomatisch Kranken" nicht bedeutungslos sind. Denn bleibt dieser Bereich unerwähnt, kann dadurch im Einzelfall das therapeutische Bündnis in seiner Gesamtheit in Frage gestellt werden. Wie aber geht der Therapeut mit dem Erleben seines Patienten angesichts eigener Überzeugungen, Bedürfnisse und Erlebnisse um, und wie wirkt sich das auf Übertragungsphänomene im therapeutischen Prozess aus?

Von christlich-theologischer Seite aus erweist es sich demgegenüber als unumgänglich, alte normative Fragen nach der Unterscheidung von humaner Religion und barbarisierenden Glaubensmächten neu zu stellen.

Wobei sich diese Frage letztlich unabhängig von der jeweils eigenen religiösen Provenienz stellen sollte, ihre Bearbeitung im christlichen Bereich vor dem Hintergrund abendländischer Traditionen jedoch vor allem in der evangelischen Theologie bereits als Notwendigkeit anerkannt worden ist.

Auch die Psychoanalyse kann sich einer Analyse der fortdauernden Macht der Religionen in der modernen Kultur dabei nicht verschließen. Denn sie ist nicht nur aufgrund ihrer therapeutischen Aufgabe dazu aufgerufen, das Thema in ihren Diskurs einzubeziehen. Sondern gerade vor dem Hintergrund von Freud hat sich Psychoanalyse traditionell nicht nur als Kultur-Betrachtung, sondern wesentlich als Kultur-Kritik verstanden. Die Psychoanalyse würde ihre methodische Bestimmtheit verkennen, wenn sie sich unkritisch nach medicozentristischem Muster deuten würde. Auch wird im Bewusstsein eines großen Teils der Bevölkerung eher die Konfrontation als die Begegnung unterschiedlicher Kulturen und Religionen bemerkt. Hier wird nicht zuletzt die Frage virulent, warum eine moderne Gesellschaft ‚religionsproduktiv‘ und durch ‚innere‘ kulturelle Konflikte bedroht wird.

Folgt man der Empfehlung der neueren Religionswissenschaft, weder aus einem substanzialistischen noch funktionalistischen Religionsverständnis heraus eine letztgültige Definition dessen geben zu wollen, was Religiosität oder Religion(en) sind, sondern die Definition des Religionsbegriffes offen zu lassen und Religion als „offenes Konzept“ zu bestimmen, so sieht sich die Religionswissenschaft, insbesondere die Religionspsychologie, auch im popkulturellen Raum einer Vielzahl von Phänomenen gegenübergestellt, die gemäß der geforderten Offenheit für neue Fragen durchaus als ‚religiös‘ zu bewerten sind: Wellness-Kuren, die globalisierende Dimension des Internets und die populärkulturellen Rituale zwischen Fußball, Kino und Musik-Event, aber auch das kapitalistische Wirtschaftssystem scheinen „religiöse Macht“ zu entfalten.

Lässt sich ‚Religiosität‘ in einer ersten Annäherung ganz allgemein gesprochen als ein ‚spezifisches Bedürfnis des Menschen nach Transzendenz beschreiben‘, so stellt sich die Frage nach der psychologischen Bedeutsamkeit solcher popkulturellen Phänomene, in denen sich zumeist eine Sehnsucht nach ungebrochenen ‚heilen‘ Erlebnismöglichkeiten ausdrückt, die schlechterdings positiv für das seelisch-körperliche Wohlbefinden des Menschen sorgen sollen. Stellen solche Phänomene aber eine Konstruktion transzendenter Wirklichkeit dar, die sich auch auf die Therapie hilfreich auswirken kann? Oder liegen hier nicht auch vielmehr Gefahren einer verzerrten Wirklichkeitswahrnehmung? Welche allgemeinen Kriterien des wissenschaftlichen Umgangs mit solchen religiös konnotierten Phänomenen können noch angegeben werden, wenn in der Moderne im Hinblick auf Religion(en) und Religiosität nur noch von der „Vielfalt religiöser Erfahrung“ (James) gesprochen werden kann?

Dies lässt sich kontrovers diskutieren, und so ist der mögliche Rahmen für Publikationen in dieser Ausgabe angedeutet, ohne damit ausgeschöpft zu sein. Wir sind neugierig auf die uns eingesendeten Manuskripte. Ausdrücklich freuen wir uns auch über **kürzere Beiträge**, etwa im Sinne von Rezensionen, Filmkritiken, Ausstellungsberichten oder dgl., die mit dem Thema korrespondieren, deren Rahmen überschaubar bleiben kann und nicht den umfangreicheren Autorenrichtlinien für Originalarbeiten entsprechen muss.

Darüber hinaus werden auch einige Manuskripte zu anderen Fragen im Grenzgebiet zwischen Philosophie und Psychosomatik angenommen, sofern diese der Zielsetzung der Zeitschrift entsprechen.

Für Rückfragen wenden Sie sich bitte an die Herausgeber der Zeitschrift,

Herrn Dr. Joachim Heil oder Herrn Dr. Wolfgang Eirund.